PROKLOS

METHODE, SEELENLEHRE, METAPHYSIK

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES
ON ANCIENT PHILOSOPHY

VOLUME XCVIII

M. PERKAMS UND R.M. PICCIONE (HRSG.)

PROKLOS

METHODE, SEELENLEHRE,
METAPHYSIK



PROKLOS
METHODE, SEELENLEHRE, METAPHYSIK

AKTEN DER KONFERENZ IN JENA
AM 18.-20. SEPTEMBER 2003

HERAUSGEGEBEN VON

MATTHIAS PERKAMS
ROSA MARIA PICCIONE



BRILL
LEIDEN · BOSTON
2006

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A C.I.P. record for this book is available from the Library of Congress.

ISSN 0079-1687
ISBN 13: 978-90-04-15084-3
ISBN 10: 90-04-15084-6

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS/TABLE OF CONTENTS

3. TEIL/PART 3: METAPHYSIK/METAPHYSICS

VORWORT

Dieser Band basiert auf den Vorträgen, die auf der Tagung „Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik" gehalten wurden, die vom 18.-20. September 2003 an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena stattfand. Ausgerichtet wurde die Tagung von der Nachwuchsgruppe „Spätantike und byzantinische Literatur", in der wir seit 2001 gemeinsam an der Erforschung der literarischen Kultur der Spätantike und der byzantinischen Zeit arbeiten. Ermöglicht wurde dieses Kolloquium, ebenso wie die gesamte Arbeit der Nachwuchsgruppe, durch Mittel, die das Land Thüringen in seinem Hochschul- und Wissenschaftsplan in großzügiger Weise für die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses zur Verfügung stellte. Für die dadurch gegebenen Möglichkeiten möchten wir uns sowohl beim Land Thüringen als auch bei der Universität Jena ganz herzlich bedanken. Dieser Dank gilt besonders dem Kanzler der Universität Jena, Dr. Klaus Kübel, sowie den Professoren für Klassische Philologie, Jürgen Hammerstaedt und Meinolf Vielberg, die uns in vielerlei Weise unterstützt haben.

Zusätzlich zu den Vorträgen, die auf dieser Tagung gehalten wurden, enthält dieser Band fünf weitere Beiträge, nämlich die Artikel von Michele Abbate, Pieter d'Hoine, Irmgard Männlein-Robert, Matthias Perkams und Veronika Roth. Wir sind der Meinung, dass diese Artikel das in diesem Band gebotene Bild von Proklos weiter bereichern und vervollständigen. Genaueres zur Konzeption soll in der Einleitung gesagt werden, doch sei hier noch einmal allen Beiträgern unser ausdrücklicher Dank ausgesprochen. Zu danken haben wir auch Isabella Schwaderer und Anja Stewing, die uns bei der Redaktion des Bandes unterstützt haben. Frau Stewing danken wir außerdem für die Zusammenstellung des Literaturverzeichnisses. Bei der Erstellung der Indices hat sich Frau Sandra Broosch engagiert. Schließlich, aber nicht zuletzt, bedanken wir uns beim Brill-Verlag für die Aufnahme des Bandes in die Reihe „Philosophia antiqua" und ganz besonders bei Frau Gera van Bedaf für die gute Zusammenarbeit.

Jena, im April 2006

Matthias Perkams
Rosa Maria Piccione

VERZEICHNIS DER AUTOREN/LIST OF CONTRIBUTORS

Dr. Michele Abbate
Wertheimer Str. 22
D-97297 Waldbaettelbrunn
Michele.Abbate@mail.uni-wuerzburg.de

Pieter d'Hoine
De Wulf-Mansioncentrum
Kard. Mercierplein 2
B-3000 Leuven
Pieter.dHoine@hiw.kuleuven.be

Prof. Dr. Jens Halfwassen
Philosophisches Seminar der Universität Heidelberg
Schulgasse 6
D-69117 Heidelberg
J.Halfwassen@urz.uni-heidelberg.de

Christoph Helmig
De Wulf-Mansioncentrum
Kard. Mercierplein 2
B-3000 Leuven
Christoph.Helmig@hiw.kuleuven.be

Prof. Dr. Christoph Horn
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Philosophisches Seminar LFB 1
Am Hof 1
D-53113 Bonn
christoph.horn@uni-bonn.de

Dr. Peter Lautner
Ady Endre utca 13
H-2081 Piliscsaba
iago@t-online.hu

PD Dr. Irmgard Männlein-Robert
Institut für Klassische Philologie
Residenzplatz 2
Tor A
D-97070 Würzburg
irmgard.maennlein@mail.uni-wuerzburg.de

Marije Martijn
Universiteit Leiden
Opleiding Griekse en Latijnse Taal en Cultuur
Postbus 9515
NL-2300 RA Leiden
M.Martijn@let.leidenuniv.nl

Prof. Dr. Jan Opsomer
Philosophisches Seminar
Albertus-Magnus-Platz
50923 Köln
Jan.Opsomer@uni-koeln.de

Dr. Matthias Perkams
Friedrich-Schiller-Universität Jena
Institut für Altertumswissenschaften
NWG Spätantike
Fürstengraben 1
D-07737 Jena
matthias.perkams@uni-jena.de

Dr. Rosa Maria Piccione
Friedrich-Schiller-Universität Jena
Institut für Altertumswissenschaften
NWG Spätantike
Fürstengraben 1
D-07737 Jena
rm.piccione@gmx.de

Dr. Veronika Roth
Freiligrathstr. 44
D-60385 Frankfurt a. M.
veronika-roth@web.de

Prof. Dr. Christian Schäfer
Ludwig-Maximilians-Universität München
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Christliche Philosophie und Theologische Propädeutik
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-80539 München
Christian.Schaefer@kaththeol.uni-muenchen.de

Prof. Dr. Carlos Steel
De Wulf-Mansioncentrum
Kard. Mercierplein 2
B-3000 Leuven
Carlos.Steel@hiw.kuleuven.be

Dr. des. Benedikt Strobel
Werastr. 4
70182 Stuttgart
bjstrobel@web.de

Prof. Dr. Christian Tornau
Friedrich-Schiller-Universität Jena
Institut für Altertumswissenschaften
Fürstengraben 1
D-07737 Jena
christian.tornau@uni-jena.de

Dr. Robert M. van den Berg
Universiteit Leiden
Opleiding Griekse en Latijnse Taal en Cultuur
Postbus 9515
NL-2300 RA Leiden
r.m.van.den.berg@let.leidenuniv.nl

ABKÜRZUNGEN/LIST OF ABBREVIATIONS

Generell werden Abkürzungen nur für allgemein bekannte Standardwerke verwendet:
Abbreviations for standard works of reference:

ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CMG	Corpus Medicorum Graecorum
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
LSJ	Liddell/Scott/Jones, A Greek-English Lexicon
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	Realenzyklopädie für die klassische Altertumswissenschaft, ed. Pauly, Wissowa et al.

Die Abkürzungen für griechische Texte folgt der Liste bei LSJ. An Sonderabkürzungen für Werke des Proklos sind zu erwähnen:
Abbreviations for Greek authors and texts follow LSJ. Special abbreviations for the works of Proclus are as follows:

Elem.	Elementatio Theologica
Prov.	De providentia
Mal.	De malorum subsistentia
Dub.	Decem dubitationes

Werke anderer Autoren/Works of other authors:

An.	De anima (Aristoteles, Jamblichus)
In An.	De anima-Kommentar/Commentary (von verschiedenen Autoren/by different authors)

EINLEITUNG

Matthias Perkams

Das Interesse an der Philosophie des Proklos hat in den letzten Jahrzehnten stetig zugenommen, wie eine wachsende Zahl an Veröffentlichungen zeigt, durch die unsere Kenntnisse große Fortschritte gemacht haben. Einen wesentlichen Beitrag dazu hat eine Reihe von Sammelbänden zu Proklos geliefert, die seit 1982 stets im Abstand von einigen Jahren erschienen sind. Hier möchte sich der vorliegende Band einreihen, der auf eine Tagung zurückgeht, die, veranstaltet von der Nachwuchsforschergruppe „Spätantike und byzantinische Literatur“ und vom Arbeitskreis Spätantike der „Gesellschaft für antike Philosophie“, vom 18.-20. September 2003 an der Universität Jena stattfand. Der Gegenstand der Tagung wie auch der Beiträge dieses Bandes ist die Philosophie des Proklos selbst, also weder ihre Vorgeschichte im Platonismus noch ihre reiche Nachwirkung, noch ein Themenkreis oder ein bestimmtes Werk des Athener Diadochen. Zur Philosophie des Proklos ist in den letzten Jahren eine Menge geleistet worden, doch bleibt hier noch ein breites Feld für die Forschung bestehen, wie auch die Themen der Beiträge in diesem Band zeigen. Genauer erläutert wird der Forschungsstand von Christoph Horn in seinem einleitenden Aufsatz, worin er die Bedeutung der proklischen Philosophie aus der Sicht der aktuellen philosophischen Diskussion erläutert.

Auf die weitere Gliederung weist der Titel „Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik“ hin. „Methode“ bezeichnet zweierlei, sowohl die Methode von Proklos’ eigener philosophischer Tätigkeit als auch die Methode von deren Erforschung. Diese Methodenfragen sind eine Art Schlüssel zu Proklos’ Philosophie. Denn Proklos beantwortet nicht einfach die Fragen, die sich aus der Beobachtung der Wirklichkeit ergeben, sondern er sieht sich als Erben einer reichen Tradition, deren richtige Erkenntnisse er in einer neuen Synthese auf noch klarere Weise darstellen will, als es bisher geschehen war. Daher bezieht er sich regelmäßig auf das Werk seiner Vorgänger, besonders auf Platon, aber auch auf Pythagoras, Aristoteles und die *Chaldäischen Orakel*. In diesem Sinne ist Proklos’ Philosophie die Deutung einer Deutung,

und das bringt für das Verständnis seines Denkens wesentliche Probleme mit sich: Welche Bedeutung haben für ihn seine Vorgänger als Erkenntnisquellen, welche methodischen Prinzipien leiten ihn bei deren Benutzung, wie bestimmt das alles die Informationen, die uns Proklos über ältere Philosophen gibt? Die Beiträge der ersten Sektion dieser Tagung geben Antworten auf diese Fragen: Marije Martijn, Irmgard Männlein-Robert und Robert M. van den Berg erläutern, mit welcher Vorgehensweise Proklos aus Texten Platons neue Erkenntnisse gewonnen hat. Der Beitrag von Benedikt Strobel zeigt dagegen exemplarisch eine Schwierigkeit der Proklosforschung, wenn er nach der richtigen Gestalt einiger zentraler Texte fragt, die im griechischen Original verloren sind und nach lateinischen Übersetzungen rekonstruiert werden müssen.

Auch das zweite große Thema des Bandes, die Lehre von der Seele, ist für Proklos' Philosophie zentral. Anders als Plotin, der Begründer des Neuplatonismus, aber ebenso wie der große Neuplatoniker Jamblich nahm Proklos nicht an, dass ein Teil unserer Seele immer in der Sphäre des reinen Denkens verbleibt und einen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit hat, den wir nur wiederfinden müssen. Für ihn befand sich die menschliche Seele in der Mitte zwischen dem unveränderlichen Bereich des Denkbaren und der sich stets ändernden materiell verfassten und sinnlich wahrnehmbaren Welt. Damit hat die menschliche Seele keinen festen Standpunkt über den Dingen, sondern sie wandelt sich unaufhörlich mit ihnen und ist von ihrem Ursprung, in dem sie ganz sie selbst ist, getrennt. Dieser Gedanke, dass die Seele, die vielerlei Einflüssen ausgesetzt ist, auch nach ihrer eigenen Identität zu fragen hat, ist ein Problem, das sich der heutigen Philosophie nicht weniger scharf stellt als Proklos zu seiner Zeit. Aus gutem Grund gehören Fragen nach der Konstanz personaler Identität und nach der Bedeutung des Bewusstseins heute zu den meistdiskutierten philosophischen Problemen. Wie Proklos die Natur der Seele, ihre Mannigfaltigkeit, ihre dauerhafte Identität und den Prozess der Selbstwerdung beschreibt, wird in den einzelnen Beiträgen dieses Abschnitts in verschiedener Weise thematisiert: Peter Lautner und Jan Opsomer beschäftigen sich mit den Vermögen der Seele, die besonders eng mit der sich dauernd verändernden sinnlichen Welt verbunden sind, mit der sinnlichen Wahrnehmung bzw. der nicht-rationalen Seele als ganzer. Matthias Perkams und Michele Abbate suchen ausgehend vom Siebten Essay von Proklos' Kommentar zu Platons *Politeia* die Frage zu beantworten, wie sich diese Teile real zueinander verhal-

ten und wie ihr gegenseitiges Verhältnis idealerweise aussehen sollte. Christian Tornau zeigt, auf welchem Wege die Rückkehr der Seele zu sich selbst vonstatten geht, nämlich vermittels der religiösen Praxis der Theurgie. Der Vortrag von Carlos Steel fasst diese Aspekte schließlich aus einem Blickwinkel zusammen, der sowohl für Proklos als auch für jede Theorie von Personalität grundlegend ist. Die Zuwendung des Menschen zu sich selbst ist nicht nur der Inbegriff der Theorie des Selbstbewusstseins, sondern für Proklos ist die Zuwendung und die aus ihr folgende Rückkehr zum eigenen Ursprung das Prinzip, das der dynamischen Entwicklung der gesamten ideellen und materiellen Wirklichkeit zugrundeliegt.

Auf diese Weise stellt die Idee der Zuwendung zu sich selbst eine Verbindung von Proklos' Seelenlehre zu seiner Metaphysik her: Die mannigfaltige Vielheit der Welt steht dem ungeteilten Einen gegenüber, aus dem sich diese Vielheit entwickelt hat und zu der alles, was zu dieser Vielheit gehört, auf je eigene Weise zurückstrebt. Proklos versteht die Grundstrukturen der erfahrbaren und der ideellen Wirklichkeit also nicht als ein statisches Gefüge, sondern er sieht hier die Dynamik eines dauernden Wandels am Werk, der durch den Bezug alles Seienden zu seinem Ursprung im Einen eine Richtung und ein Ziel hat. Die Beiträge des letzten Teils des Bandes behandeln die verschiedenen Aspekte, die in dieser Struktur eine Rolle spielen: Wie die Wirklichkeit im Einzelnen aufgebaut ist, das zeigen Christoph Helmig und Pieter d'Hoine anhand von Proklos' Interpretation und Weiterentwicklung der platonischen Lehre von den Ideen. Weitere Strukturmomente des proklischen Denkens kommen in den Beiträgen von Gerald Bechtle und Veronika Roth zur Sprache: Da ist zum einen die Mathematik, mit der der Platoniker Proklos den Aufbau der Welt und insbesondere den Zusammenhang von Ideen und materieller Wirklichkeit erklärt. Eine ähnliche Funktion erfüllt Proklos', ebenfalls von Platon inspirierte, Theorie von Zeit und Ewigkeit, deren systematische Geschlossenheit Veronika Roth vorstellt. Der Zusammenhang dieser Elemente in einer Weltdeutung erschließt sich letztlich durch das triadische Prinzip von Dauerhaftigkeit, Hervorgang und Rückkehr, das, wie bereits erwähnt, Proklos' Wirklichkeitsdeutung bestimmt. Für diesen Prozess sucht Christian Schäfer in seinem Beitrag eine neue Deutung. Ein Gesamt- und Abschlussbild liefert schließlich Jens Halfwassen, der noch einmal auf anschauliche Weise den Zusammenhang von Platon-Deutung und metaphysischer Welterklärung bei Proklos vor Augen führt.

1. TEIL/PART 1

METHODE
METHOD

PROKLOS
ZUR PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHEN STELLUNG UND ZUM FORSCHUNGSSTAND

Christoph Horn

I. *Die Proklos-Forschung im Kontext der aktuellen Diskussion um die antike Philosophie*

Es wäre eine starke Übertreibung zu behaupten, dass die Proklos-Forschung zu den philosophiehistorischen Themenfeldern mit hoher Publikationsdichte und einer engen Abfolge von Symposien und Kongressen gehört. Im Gegenteil, der athenische Neuplatoniker aus dem 5. Jahrhundert n.Chr. zählte in der Vergangenheit und zählt bis heute, vergleichbar den meisten anderen großen Vertretern des Platonismus in der ausgehenden Antike, zu den von Philosophiehistorikern spärlich bearbeiteten Figuren. Sieht man sich die wichtigsten Monographien und Sammelbände an, die der Philosophie des Proklos einerseits insgesamt und andererseits ausschließlich gewidmet sind, so kommt man auf nicht mehr als etwa ein Dutzend Titel: Es handelt sich dabei um die Monographien von Laurence Jay Rosán (1949), Werner Beierwaltes (1965/²1979), Paul Bastid (1969), die beiden Bücher von Jean Trouillard (1972 sowie 1982), Stephen Gersh (1973), Henry-Dominique Saffrey (1990) und Lucas Siorvanes (1996)[1] sowie um die Sammelbände von Henry Blumenthal (1982), von Boss/Seel (1987), von Pépin/Saffrey (1987), von Bos/Meijer (1992) sowie von Segonds/Steel (2000).[2] Daneben gibt es natürlich eine Reihe von

---

[1] L.J. Rosán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought,* New York 1949; W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik,* Frankfurt a.M. 1965; P. Bastid, *Proclus et le crépuscle de la pensée grecque,* Paris 1969; J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclos,* Paris 1972; ders., *La mystagogie de Proclos,* Paris 1982; S. Gersh, *ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ. A Study on Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus,* Leiden 1973; H.-D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Proclus,* Paris 1990; L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science,* Edinburgh 1996.

[2] H.J. Blumenthal (Hg.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus, and Simplicius.* Papers and Discussions of a Colloquium Held at Liverpool, 15–16 April 1982, Liverpool 1982; G. Boss/G. Seel (Hgg.), *Proclus et son influence.* Actes du colloque de Neuchatêl, juin 1985, Zürich 1987; J. Pépin/ H.-D. Saffrey (Hgg.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens.* Actes du colloque international

Spezialmonographien, etwa zur Proklischen Theorie der Mathematik, zur Naturphilosophie oder zur Literaturtheorie.[3] Aber auch mit diesen kommt man lediglich auf eine leicht überschaubare Anzahl von Forschungsarbeiten. Der Normalfall besteht darin, dass man Proklos in einem mehr oder minder knappen Kapitel einer Übersichtsdarstellung behandelt, welche von Plotin bis Beda Venerabilis oder von Iamblich bis Eriugena reicht.

Die Tatsache, dass die Proklos-Forschung neben den Hunderten von ernstzunehmenden Arbeiten zu Platon, Aristoteles, Augustinus oder Thomas von Aquin fast verschwindet (aber auch kümmerlich aussieht im Vergleich zur Forschungstätigkeit, die man den Vorsokratikern oder der hellenistischen Philosophie angedeihen lässt), wirkt erstaunlich, wenn man sich die außerordentlich günstige Überlieferungslage verdeutlicht. Wir besitzen erhebliche Teile des von R. Beutler auf 50 Schriften bezifferten Proklischen Textcorpus, darunter seine systematischen Großschriften und seine zentralen Kommentare. Mehr noch, wir sind bei Proklos mittlerweile in der vorteilhaften Situation, dass fast alle wichtigen Texte in adäquaten kritischen Ausgaben, modernen Kommentierungen und in attraktiven Übersetzungen vorliegen, darunter natürlich die *Elementatio theologica* von E.R. Dodds, der *Parmenides-Kommentar* von R. Klibansky und L. Labowsky mitsamt Übersetzung, die *Theologia Platonica* von H.D. Saffrey und L. Westerink, zudem etwa der *Timaios-* sowie der *Politeia-Kommentar* von A.J. Festugière, der *Euklid-Kommentar* von Glenn R. Morrow, der *Parmenides-Kommentar* von Morrow und John M. Dillon sowie ein Kommentar zu den *Hymnen* von B. van den Berg.[4] Dennoch fällt es nicht schwer, sich die Gründe für die relative Missachtung des Proklos klar zu machen. Proklos scheint ein Autor zu sein, der (um es pointiert auszu-

---

du CNRS, Paris, 2–4 oct. 1985, Paris 1987; Bos, E.P./Meijer, P.A. (Hgg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy* (Philosophia antiqua 53), Leiden/New York/Köln 1992; A. P. Segonds/H.-D. Saffrey (Hgg.), *Proclus et la théologie platonicienne.* Actes du colloque international de Louvain, 13–16 mai 1998, Leuven 2000.

[3] Wichtige neuere Monographien sind etwa: S. Rappe, *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge 2000; M. Abbate, *Dall' etimologia alla teologia. Proclo interprete del Cratilo*, Casale Monferrato 2001; A. Lernould, *Physique et théologie. Lecture du* Timée *de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Asq 2001; D. Nikulin, *Matter, Imagination and Geometry. Ontology, Natural Philosophy, and Mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes*, Aldershot 2002.

[4] Vgl. dazu die umfassende elektronische Bibliographie unter http://www.hiw.kuleuven.ac.be/dwmc/plato/proclus/proeditions.htm.

drücken) eher dogmatisch als phänomenorientiert vorgeht und dessen Klassikerinterpretationen eher einen gewaltsamen als textnahen Eindruck hinterlassen. Zudem zieht eine Philosophie, die dem Paradigma einer Einheitsmetaphysik folgt und eine unmittelbare Synthese aus Philosophie und religiöser Tradition herzustellen sucht, in den Augen von Zeitgenossen des beginnenden 21. Jahrhunderts generell nur wenige Sympathien auf sich. Denn in einer Epoche, in der selbst die philosophisch elementarsten Fragen ungelöst, ja sogar unlösbar zu sein scheinen und in der viele Fachvertreter defensive Philosophien der Kontingenz, der Skepsis, der Relativität, Historizität, Subjektivität, Narrativität und Kontextualität favorisieren, muss es so wirken, als handelte es sich bei den großen metaphysisch-spekulativen Ansätzen im Stil des Proklos um einen ausgesprochenen theoretischen Luxus oder gar um ein obsoletes Unterfangen.

Doch auch unter den Philosophiehistorikern, die sich für den Neuplatonismus interessieren, gehört Proklos meist nicht zu den favorisierten Autoren. Er steht vielmehr im Schatten zweier anderer Forschungstendenzen: *Erstens* konzentriert sich die Neuplatonismus-Forschung in starkem Maße auf Plotin, dessen argumentative Dichte, Komplexität und Dunkelheit ihn zu einer reizvollen Herausforderung für viele Gelehrte machen. Proklos hingegen ist ein gut lesbarer und relativ transparenter, ein ziemlich technisch verfahrender und nahezu scholastisch argumentierender Autor, bei dem man so gut wie immer weiß (oder doch zu wissen glaubt), worin seine Position besteht und wie er für sie argumentiert. Proklos scheint uns insofern keine großen Interpretationsprobleme zu bereiten, eine Einschätzung, die sich allerdings vielfach als fragwürdig erweist. Hinzu kommt noch, dass Plotin den Charme des hochgradig innovativen Schulgründers und das Image des verinnerlichten Mystikers auf seiner Seite hat. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Plotin zu einer deutlich kultkritischen philosophischen Selbsteinschätzung tendierte. Aussagekräftig dafür dürfte die von Porphyrios berichtete Anekdote aus der *Vita Plotini* (10, 35) sein, Plotin habe die Aufforderung, zu einem Gottesdienst mitzukommen, mit dem Hinweis abgelehnt, die Götter müssten stattdessen zu ihm kommen. Während Plotin damit die Selbständigkeit des Philosophen gegenüber der Religion auf den Punkt zu bringen scheint, repräsentiert Proklos eine stark ritualisierte, konventionelle, traditionsorientierte und doktrinale Religionsform. *Zweitens* zeigt sich die philosophiehistorische Forschung zur Spätantike in den letzten Jahren stark interessiert an den

zentralen Aristoteles-Kommentatoren, darunter Themistios, Simplikios oder Johannes Philoponos, und zwar besonders was die Tradition der *De anima*-Kommentierung anlangt. Die Akribie und der Gedankenreichtum dieser Kommentatoren erscheinen nicht nur als wertvoller Forschungsgegenstand; sie inspirieren überdies auch die moderne Forschung, die sich mit dem jeweils kommentierten Text befasst. Proklos' Schriften sind demgegenüber für das Verständnis des Aristoteles, aber auch für die Platon-Interpretation längst nicht von vergleichbarem Wert. In der aktuellen Platon-Literatur zur *Politeia*, dem *Parmenides* oder dem *Timaios* taucht der Name des Proklos denn auch äußerst selten auf. Das liegt zum einen daran, dass Proklos das Prinzip der interpretatorischen Distanz oder Neutralität zu wenig beachtet hat: Er besitzt ein starkes Interesse daran, Platons Feststellungen mit seinen eigenen Überzeugungen interpretatorisch zur Deckung zu bringen. Zum anderen untephält er ein allzu respektvolles Verhältnis zu Platons Texten: Seine Tendenz, alle Details bei Platon als Hinweise auf verborgene, tiefsinnige Einsichten aufzufassen, lässt ihn viele Einzelheiten (z.B. solche der Rahmenhandlung oder der literarischen Gestaltung von Dialogen) in einer Weise deuten, die uns als übertrieben und sogar als abwegig erscheint. Proklos' eigenwillige Herangehensweise an Platons Dialoge sollte allerdings nicht grundsätzlich verhindern, dass seine häufig scharfsinnigen und subtilen Beobachtungen auch in der Platon-Forschung eine gewisse Aufmerksamkeit finden.[5]

II. *Neuplatonische Grundthesen in Proklos' Denken*

Im Folgenden möchte ich in knapper Form versuchen, eine allgemeine Kennzeichnung des Proklischen Standorts innerhalb des spätantiken Neuplatonismus zu geben. Dabei werde ich eine Reihe von Problemfeldern berühren, zu denen es neuere Forschungspositionen und -kontroversen gibt; zahlreiche weiterführende Perspektiven zu diesen Grundfragen finden sich im vorliegenden Band. Wie mir scheint, liegt ein günstiger Einsatzpunkt zur Charakterisierung der Philosophie des Proklos darin, dass man sie als ein hochgradig

---

[5] Ein positives Beispiel dafür bietet J. Dillon, 'The Neoplatonic Exegesis of the *Statesman* Myth', in: C. Rowe (Hg.), *Reading the* Statesman. *Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1995, 364–374, der Proklos' Lesart des *Politikos*-Mythos ernstzunehmen versucht.

systematisches philosophisches Modell kennzeichnet. Es war besonders Werner Beierwaltes (1965 und 1987), der Klärendes zu der Frage beitrug, in welchem Sinn man Proklos angemessenerweise als einen systematischen Philosophen bezeichnen kann. Im Anschluss daran möchte ich vier Hinsichten unterscheiden, in denen mir diese Charakterisierung als besonders triftig erscheint: Man kann eine Philosophie besonders dann als systematisch beschreiben, wenn sie [a] nicht einzelne Sachprobleme behandelt, sondern eine Gesamtinterpretation der Wirklichkeit versucht, wenn sie dabei [b] Prinzipienfragen thematisiert und grundlegende oder erschöpfende Auskünfte über die Realität zu geben beansprucht, wenn sie sodann [c] die wichtigsten früheren Autoren und historischen Standpunkte als Teilaspekte in ihre eigene Sichtweise einbezieht und wenn sie schließlich [d] auf strenge Folgerichtigkeit, Kohärenz und Konsistenz, Beweiskraft der Argumente, Ordnung und Methodizität abhebt. Es ist wohl keine Übertreibung zu sagen, dass Proklos in allen vier Hinsichten mehr als die meisten anderen Autoren aus der antiken Philosophie als Systematiker gelten kann.

[a] Wie allgemein bekannt, erhebt Proklos den Anspruch, eine umfassende Deutung des Universums zu liefern. Die Grundlage dieser Deutung besteht im metaphysischen Einheitsbegriff. Proklos versucht, alles vielheitlich Einzelne in den umfassenden Zusammenhang eines metaphysischen Derivationsmodells einzubeziehen, ohne dabei die Komplexität der Welt ungebührlich zu reduzieren. So erklärt sich sein bekannter Grundsatz „Alles ist in allem, (in jedem) aber auf eigentümliche Weise“ (πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ).[6] Kennzeichnend für seine Form von Systematik ist die Frage, wie sich ein gegebenes Phänomen auf die stets im Hintergrund präsente Gesamtinterpretation der Realität beziehen lässt. Typisch für Proklos scheint mir zudem eine Vorgehensweise zu sein, die ich als *Prinzip der multiplen Affirmation* bezeichnen möchte: Er zeigt sich bemüht, die eine Wahrheit mehrfach, d.h. auf möglichst verschiedenen Ebenen bestätigt zu finden. Seine Absicht ist es, Plausibilität für seine jeweiligen Standpunkte kumulativ zu erzeugen. Weiter [b] vertritt Proklos seine Auffassung in dem Bewusstsein, dass der Ausgangspunkt beim Einheitsbegriff nicht-beliebig sei; er meint, von etwas Elementarem und unbestreitbar Gewissem ausgehend eine, mit *Politeia* VI zu sprechen, nicht-hypothetische Wissenschaft entwickeln zu können.[7] Proklos

6 *Elem.* 28 und 103 sowie *Theol. Plat.* III 2; vgl. bereits Porphyrios, *Sent.* 10.
7 Dazu bes. *In R.* I, 283 f., *In Prm.* V 1033 f. und *In Euc.* 31 f. sowie 75.

bezieht dabei den platonisch-aristotelischen Begriff der ἀνυποθητὸς ἀρχή auf das Eine und bringt damit zum Ausdruck, dass der Einheitsbegriff nach seiner Überzeugung die unhintergehbare Basis der Philosophie darstellt. Es kommt hinzu [c], dass Proklos ein integrativharmonisierendes Bild der Philosophiegeschichte und der ihm als wertvoll erscheinenden religiösen Traditionen vertritt. Er sieht seine eigene Rolle darin, den partikularen Wahrheitsmomenten ihren gebührenden Platz zuzuweisen, Widersprüchliches miteinander zu versöhnen und Irrtümer und Halbwahrheiten seiner Vorgänger richtigzustellen. Integrativ und harmonisierend fällt insbesondere das Platon-Bild des Proklos aus. Um eine Vokabel aus der modernen Platon-Forschung zu entlehnen, erweist er sich als extremer *Unitarist*, der den gesamten Platon von dem metaphysisch interpretierten zweiten Teil des Dialogs *Parmenides* her liest. Und schließlich [d] ist Proklos' Vorgehen charakterisiert durch eine bis dahin unbekannte Logifizierung, Technizität der Begriffe, terminologische Einheitlichkeit und Kohärenz der Darstellung. Hinzu kommt eine starke Kanonisierung der im Schulbetrieb verwendeten Lehrschriften sowie seines Studiencurriculums. Diese Kanonisierung ist fundiert in der anagogischen Vorstellung von der Rückkehr der menschlichen Seele zu ihrem Ursprung.[8] Die Praxis von Gebet und Theurgie belegt zudem, dass Proklos die Idee einer systematischen Einheit unmittelbar auf die Fragen der täglichen Lebensführung übertragen hat.

Soweit eine eher allgemeine Charakterisierung des Proklos als eines dezidierten Systematikers. Ich möchte nun dazu übergehen, Proklos' Position durch seine Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Vergleich zum Neuplatonismus im Allgemeinen, besonders zu Plotin, zu erläutern. Dazu seien zunächst einige zentrale Inhalte des spätantiken Neuplatonismus skizziert; danach werde ich auf die stärker eigenständigen Grundpositionen des Proklos zu sprechen kommen. Mindestens folgende zwölf Punkte scheinen Gemeinsamkeiten aller neuplatonischen Philosophien in der Spätantike zu sein, durch die sie sich gegen andere Schulrichtungen abgrenzen lassen:

> [1] Die Annahme eines Ersten Prinzips, des absoluten Einen, das gegenüber allen Entitäten und (weiteren) Prinzipien transzendent ist (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας),

---

[8] Diese bereits bei bei Iamblich, Plutarch von Athen und Syrianos vorbereitete Reihenfolge lautet: *Alkibiades I*, *Gorgias*, *Phaidon*, *Kratylos*, *Theaitetos*, *Sophistes*, *Politikos*, *Phaidros*, *Symposion*, *Philebos*, *Timaios* und *Parmenides*.

[2] die These von der Verursachung des gesamten Kosmos durch eine gestufte prozessförmige Derivation (Emanationsmodell),
[3] die Negative Theologie des Einen,
[4] die These von der νοῦς-Immanenz der Ideen, die Vorstellung vom Intellekt als dem Paradigma der wahrnehmbaren Realität und die Dualität von κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός,
[5] die Vorstellung von der Interdependenz aller Inhalte des Intellekts nach dem Grundsatz „Alles bildet zugleich ein Ganzes" (ὁμοῦ πάντα),
[6] die Unterscheidung zwischen Intellekt (νοῦς) und Seele (ψυχή) sowie die Differenzierung zwischen verschiedenen Stufen der Seele,
[7] die Deutung der Zeit (χρόνος) als eines bewegten Abbilds der Ewigkeit (αἰών),
[8] die Annahme von Ideenzahlen, einer intermediären Funktion der Zahlen sowie von Elementen einer Zahlenspekulation,
[9] eine Ethik des intellektuellen Aufstiegs, der Rückkehr, der Geistwerdung oder Selbstvereinfachung,
[10] die Hervorhebung des Platonischen *Timaios*, insbesondere der Lehre vom Demiurgen und vom umfassenden, vollkommenen Lebewesen,
[11] die Heranziehung des Platonischen *Parmenides* für die Negative Theologie des Einen und für eine Metaphysik verschiedener Einheitsstufen,
[12] die Aufnahme von Elementen der traditionellen Religion, des Mythos und der Mysterienreligionen, aber auch von Aspekten des Judentums, der Gnosis oder des Christentums.

Die genannten Punkte seien hier wenigstens in Skizzenform dargestellt:

[1] Das wichtigste verbindende Merkmal aller neuplatonischen Autoren in der Spätantike besteht zweifellos im Theoriestück der Henologie. Darunter ist eine monistische Form der Welterklärung zu verstehen, nach welcher man ein erstes Prinzip der Realität anzunehmen hat, das als absolutes Eines beschrieben wird. Aus diesem sollen alle anderen Entitäten hervorgehen, während es selbst gegenüber diesen transzendent bleibt. Die neuplatonischen Philosophen meinen, dieses Prinzip sei identisch mit Platons Idee des Guten, welche in *Politeia* VI als „jenseits des Seins" beschrieben wird (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας:

509 b 9). Proklos vertritt ebenso wie Plotin eine Konzeption, nach der das erste Eine absolut transzendent sein soll. Er erteilt also sowohl dem Seinsbegriff des Porphyrios als auch den zwei Einen des Iamblich (transzendentes und kausales Eines) eine Absage; in seiner Konzeption eines strikt vielheitslosen und relationslosen Einen versucht er sogar strenger als Plotin vorzugehen. Proklos bezeichnet das absolute Eine als allererstes Prinzip (πρωτίστη ἀρχή); er kennzeichnet es als Überseiendes (ὑπερούσιον) und sogar als Nichtseiendes (τὸ μὴ ὄν)[9], insofern es allem Sein vorhergeht und nicht selbst im Seienden präsent ist. Proklos setzt wie seine Vorgänger dieses Eine explizit mit Platons Idee des Guten gleich.[10]

[2] Ebenfalls alle spätantiken Neuplatoniker vertreten die These von der Verursachung des gesamten Kosmos durch eine gestufte, prozessförmige Derivation (Emanationsmodell). Grundsätzlich teilt Proklos auch hier die plotinische Vorstellung eines hierarchischen Ableitungsmodells, bei dem Ebenen von abnehmender Einheitlichkeit sukzessive auseinander hervorgehen sollen (πρόοδος). Nur nimmt er erheblich mehr Stufen an als sein früher Vorgänger (Hypostasenpluralisierung). Wie alle Neuplatoniker favorisiert Proklos das Erklärungsmodell metaphysischer Kausalität (im Sinn einer vertikalen Verursachung) gegenüber dem einer zeitlich-empirischen Kausalität (d.h. der horizontalen Verursachung). Betont wird also der Vorrang der Konstitutionsbeziehung 'von oben nach unten' gegenüber einer Ursache-Folge-Beziehung in zeitlicher Sukzession. In Proklos' Derivationsmodell spielt besonders der Begriff der μετάδοσις, der Weitergabe von Vermögen oder Kraft (δύναμις), eine wichtige Rolle; anders als im christlichen Schöpfungsmodell ist es nicht der Fall, dass die oberste Stufe auf alle unteren einwirkt. Vielmehr verursacht jede ontologische Stufe jeweils die nächstuntere und deren Eigenschaften, bis ein tiefster Punkt des völligen Einheitsmangels erreicht sein soll, an dem der Derivationsprozess an sein Ende gelangt.

[3] Eine prominente Gemeinsamkeit liegt ferner in der Konzeption einer Negativen Theologie des Einen. Neuplatonische Autoren vertreten eine solche Konzeption der gedanklichen und sprachlichen Unabbildbarkeit gewöhnlich auf der Grundlage einer Isomorphiethese: Da Sein, Denken und Sprechen als strukturanalog gelten, kann etwas, das über das Sein hinausgeht, kein Gegenstand von Denken

---

9 *Elem.* 138 (122, 18-20) καὶ ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἄρα τοῦ ὄντος ἐπέκεινα εὐθὺς τὸ μὴ ὂν ὡς κρεῖττον τοῦ ὄντος καὶ ἕν.

10 *In R.* I, 283,11.

und Sprechen sein.[11] Näherhin weisen sie mit Blick auf das Eine sowohl Feststellungen in Form von Aussagesätzen als auch Benennungen durch Einzelbezeichnungen (ὀνόματα) als auch ein deiktisches Verfahren durch Pronomina als inadäquat zurück. Beispielsweise lehnt Plotin nicht nur die Struktur des Aussagesatzes (Prädikation) ab, sondern verwirft auch Bezeichnungen wie Eines, Gutes, das Erste oder das Prinzip; zudem hält er Pronomina wie 'etwas' oder 'dieses' für inadäquat und erwägt die Bezeichnung 'das Nichts' (Designation).[12] Neben einer solchen Negation aller Attribute (apophatische Methode) sind weitere typisch neuplatonische Strategien, die das Eine zumindest andeutungsweise zum Ausdruck bringen sollen, der Gebrauch des Analogieverfahrens, von Bildern und Vergleichen, Aussagen *via eminentiae* (wie z. B. ὑπέρκαλον, ὑπεράγαθον oder ὑπερνόησις), die schrittweise Reduktion von Komplexität (ἀφαίρεσις-Methode), die Verwendung von Paradoxien (besonders durch Porphyrios) oder auch der Übergang zu einem 'beredten' Schweigen. Bei Proklos scheinen besonders das apophatische Vorgehen und die Analogie eine Rolle für die negative Theologie zu spielen.[13]

[4] Von erheblicher Bedeutung für den gemeinsamen Überzeugungsfundus der Neuplatoniker ist auch die These von der νοῦς-Immanenz der Ideen, die Vorstellung vom Intellekt als dem Paradigma der wahrnehmbaren Realität und die Lehre von der Dualität von κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός: Den Neuplatonikern zufolge enthält der Intellekt alle Gegenstände und Eigenschaften der wahrnehmbaren Welt in Form von Prototypen, den Platonischen Ideen. In diesem Zusammenhang knüpft der Neuplatonismus eng an Platons

---

[11] Grundlegend dafür ist Platons Prinzip, dass nur Seiendes erkennbar sein soll, Nichtseiendes dagegen unerkennbar: *R.* V 477 a 4.

[12] Plotin betont die Inadäquatheit der Bezeichnung ‚Eines' in VI 9 (9), 5, 30–33. Nach V 3 (49), 13, 4 gibt es für das Eine keine Bezeichnung; laut II 9 (33), 1, 1–8 sagen die Ausdrücke Eines und Gutes in Wahrheit „nichts" aus. Laut V 5 (32), 6, 26–37 zeigt die Bezeichnung Eines nichts weiter als die „Aufhebung der Vielheit" an; vorteilhaft wäre es, dem Einen überhaupt keine Bezeichnung beizulegen, als „Eines" für eigentlich zu halten. Damit soll lediglich die Richtung für einen Suchenden bezeichnet werden. Die wichtigsten Studien zur negativen Henologie Plotins sind: R. Mortley, 'Negative Theology in Plotinus', *American Journal of Philology* 96 (1975), 363–377; ders., *From Word to Silence* I. *The Rise and Fall of logos;* II. *The Way of Negation: Christian and Greek*, Bonn 1986; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985, 102–107 und D.J. O'Meara, 'Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin', *Revue de Théologie et de Philosophie* 122 (1990), 145–156.

[13] Vgl. dazu den Aufsatz von M. Abbate, 'Il ‚linguaggio dell' ineffabile' nella concezione Procliana dell' Uno-in-se', *Elenchos* 22 (2001), 305–327.

Begriff des 'vollkommen Seienden' an (παντελῶς ὄν)[14] und verbindet damit die Vorstellung, der Intellekt enthalte alles Seiende geordnet nach Gattung, Art und Individuen. Um im Intellekt eine solche gestufte Gliederung unterbringen zu können, verwenden die neuplatonischen Philosophen häufig auch das Aristotelische Begriffspaar von δύναμις und ἐνέργεια. In der neuplatonischen Derivationstheorie dient es dazu, eine unentfaltet-potentielle von einer entfaltet-aktualen Phase zu unterscheiden, und zwar um damit die Priorität bzw. die Nachrangigkeit aufeinander folgender Entfaltungsstufen beschreiben zu können. Anders als Aristoteles interpretieren neuplatonische Autoren den δύναμις-Begriff jedoch meist als das übergeordnete, vorrangige Moment einer Ableitungsbeziehung und verstehen den ἐνέργεια-Begriff eher als den nachrangigen Aspekt. Dabei unterscheidet etwa Plotin gemäß seiner Innen-Außen-Metaphorik zwischen einer inneren und einer äußeren ἐνέργεια; die innere ἐνέργεια bezeichnet die untergeordnete Stufe ein und derselben Entität, die äußereἐ νέργεια steht für eine untergeordnete selbständige Entität. In diesen Kontext gehören auch die gliedernden Triaden, z.B. die von ζωή, νοῦς und φρόνησις oder die von ὄν, νοῦς und ζωή[15].

[5] Als wichtiges neuplatonisches Gemeingut kann ferner die Vorstellung von der Interdependenz aller Gehalte des Intellekts gelten, die oft formelhaft an dem Anaxagoreischen Grundsatz "Alles bildet zugleich ein Ganzes" (ὁμοῦ πάντα) entwickelt wird: Nach dem Vorbild Platons, der in seinem *Sophistes* von einer Verflechtung (συμπλοκή) der obersten Allgemeinbegriffe spricht,[16] entwickelt Plotin (und nach ihm der gesamte weitere Neuplatonismus) die Auffassung, im Intellekt seien sämtliche Ideen miteinander zu einer dynamischen Einheit verknüpft. Plotin versteht den Intellekt als ein in sich differenziertes Ganzes, als eine pluralisierte Einheit[17], nämlich als den Ort aller in einem Interdependenzverhältnis miteinander verflochtenen Ideen.[18] Zur Veranschaulichung dieser Wechselimplikation gebraucht Plotin bevorzugt den Vergleich mit einer wissenschaftlichen Disziplin (ἐπιστήμη).[19] Eine Wissenschaft wie die Geometrie bildet, so Plotin, ein systematisch-wohlgeordnetes Ganzes. Dabei muss jeder ihrer Teile, d.h.

---

14 Pl., *Sph.* 248 e 7 f.
15 Nach Pl., *Sph.* 248 e ff. bzw. *Ti.* 39 e.
16 Pl., *Sph.* 240 c 1, 259 e 6, 262 c 6.
17 Ἕν πολλά nach Pl., *Prm.* 144e; vgl. Plot. V 1 (10), 8, 12; III 9 (13), 1 u. ö.
18 Vgl. πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον: Plot. VI 9 (9), 5, 16; vgl. V 3 (49), 4 - 5. 15. 17; V 9 (5), 6. 8; IV 8 (6), 1; V 5 (32), 1 - 2.
19 Besonders ausführlich in Plot. IV 9 (8), 5, 8–25.

eine geometrische Einzeluntersuchung (ἀνάλυσις), ein sinnvoller und vollständiger Bestandteil der Beweisführung sein. Die Vollständigkeit eines Teils ist aber immer nur so möglich, dass jede Einzeluntersuchung zugleich jede andere und die Gesamtwissenschaft voraussetzt oder zur Folge hat. Folglich impliziert nicht nur die Gesamtwissenschaft alle Einzeluntersuchungen, sondern auch umgekehrt jede Einzeluntersuchung alle anderen sowie die Gesamtwissenschaft. Proklos verwendet das geschilderte ὁμοῦ πάντα-Modell nicht ausschließlich für den Intellekt, sondern überträgt es zudem auf die Seele. Denn das zeitfrei Ewige besitzt nach Proklos "das Sein in konzentrierter Form, nämlich alles zugleich" (ἠθροισμένον ἔχουσα τὸ εἶναι καὶ ὁμοῦ πᾶν).[20]

[6] Gemeinsam ist auch die Unterscheidung zwischen Intellekt (νοῦς) und Seele (ψυχή), wobei eine nähere Differenzierung vorgenommen wird zwischen der Seele als transzendenter Entität, der Weltseele und den Individualseelen der Lebewesen. Grundsätzlich dient die Seele im Neuplatonismus als Übergangspunkt zwischen Intelligiblem und Sensiblem, zwischen Unbewegtem und Bewegtem. Proklos etwa bezeichnet sie als die Substanz, die sich in einer Zwischenstellung zwischen dem wirklich Seienden und dem Werdenden befindet.[21] Sie besitzt die Eigenschaft, selbstbewegt zu sein und stellt damit das Prinzip des Lebens dar, wobei sie selbst unkörperlich und daher fest mit dem Gedanken der Unsterblichkeit verknüpft ist.[22] Einerseits ist die Seele atemporal; andererseits ist sie dazu fähig, in die zeitliche Realität einzutreten. Sie kann die materielle Welt sowohl steuern als auch, verstanden als Seele eines individuelle Lebewesens, sich mit Materie zu einer psychophysischen Verbindung zusammenfinden. Eine solche Einheit wird anders als im Aristotelischen Hylemorphismus stets dualistisch verstanden (zur Sonderstellung des Proklos vgl. unten S. 29 sowie den Beitrag von M. Perkams). Ist die Seele mit einem Körper verbunden, dann vermag sie Materie wahrzunehmen, und sie wird von Materiellem beeinflusst. Insbesondere gelten bestimmte Begierden, Affekte, Wünsche und Vorstellungen der Seele als Produkte der Interaktion von Seele und Körper. Da diese sie ungünstig beeinflussen, wäre die Seele ohne körperliche Bindung in einer besseren Verfassung, wie die Neuplatoniker im Anschluss an den *Phaidon* konstatieren.

---

20 *Elem.* 55 (172, 9); vgl. 197 (52, 32) und 103.
21 *In Ti.* III, 254, 13 f.
22 Nach Pl., *Phdr.* 245 c 4–246 a 2 sowie *Lg.* X 893 b–896 d.

[7] Neuplatonische Autoren greifen übereinstimmend auf Platons Deutung der Zeit (χρόνος) als des "nach Zahlen vorwärtsschreitenden Abbilds der im Einen verbleibenden Ewigkeit (αἰών)" zurück.[23] Ebenso wie Plotin in *Enneade* II 7 (45) versteht auch Proklos die Zeit gemäß dieser maßgeblichen Stelle aus dem *Timaios*.[24] Während allerdings für Plotin Zeit die Aktivitätsform der Seele darstellt, welche sich aus ihrer 'Geschäftigkeit' und ihrem Streben nach Neuem ergeben soll,[25] versteht Proklos die Zeit als eine selbständige, substantielle Entität. Proklos verweist darauf, dass sowohl der Intellekt an der Ewigkeit partizipiert als auch die Seele an der Zeit; folglich, so Proklos, müssten Ewigkeit und Zeit gegenüber Intellekt bzw. Seele präexistent sein. Proklos differenziert zwischen einer nicht-partizipierbaren Zeit (ἀμέθεκτος χρόνος), die bewegungslos in dem Sinn sein soll, dass sie der Dichotomie von Bewegung und Ruhe vorhergeht, einer partizipierten Zeit oder "Zeit in Teilnahme" (ἐν μέθεξει), in der die Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der sensiblen Welt verankert ist, und einer partizipierbaren Zeit, welche sich stets in Bewegung befinden soll.[26] Insgesamt scheint es sich bei Proklos' Zeitkonzeption um eine nicht zu starke Revision des plotinischen Modells zu handeln.

[8] Alle Neuplatoniker verleihen dem Zahlbegriff eine besondere metaphysische Bedeutung und verwenden ihn zur Erklärung der Konstitution des sinnlichen Universums durch die geistige Welt. Dazu nehmen sie Idealzahlen oder Ideenzahlen an, die den Ideen vorhergehen bzw. mit ihnen gleichgesetzt werden. Weitere typisch neuplatonische Elemente einer Philosophie der Zahlen sind die These von der intermediären Funktion der Zahlen zwischen intelligibler und sensibler Realität sowie die Tendenz zur Zahlenspekulation. Bei Plotin findet sich in *Enneade* VI 6 (34) eine komplexe Stufung des intelligiblen Kosmos, die am Leitfaden verschiedener Zahlbegriffe vorgenommen wird. Die höchste Stufe wird von einer 'substantiellen Zahl' (οὐσιώδης ἀριθμός) eingenommen, der mehrere weitere Stufen untergeordnet sind. Proklos nimmt eine ähnlich komplexe Differen-

---

[23] *Ti.* 37 d 5–7.

[24] Vgl. *In Ti.* III, 14, 16–16, 11.

[25] Plot. III 7 (45), 11, 14 f.

[26] Dazu R. Sorabji, 'Myths about Non-propositional Thought', in: M. Nussbaum/M. Schofield (Hgg.), *Language and Logos. Studies Presented to G.E.L. Owen*, Cambridge 1982, 295–314 und P. Plass, 'The Metaphysical Aspect of Tenses in Proclus', *International Philsophical Quarterly* 33 (1993), 143–151.

zierung vor; nach Proklos erzeugt jede Monade eine ihr zugeordnete Zahl.[27]

[9] Eine weitere Gemeinsamkeit besteht in der Ethik des intellektuellen Aufstiegs, der Rückkehr, der Geistwerdung oder Selbstvereinfachung: Neuplatonische Autoren vertreten durchgehend die Forderung, die menschliche Seele solle sich zu sich selbst wenden und dabei authentische Selbsterkenntnis erlangen. In Verbindung damit fordern sie, das Individuum solle alles Vielfache, Fremde oder Unnötige aus der Lebensführung fernhalten. Plotin empfiehlt, alles Unnötige 'wegzulassen'.[28] Nach einer Platonischen Formel, die besonders aus *Theaitetos* 176 a–c bekannt ist, wird diese Aufforderung häufig mithilfe der Wendung vom "Ähnlichwerden mit Gott" (ὁμοίωσις θεῷ) umschrieben. Proklos etwa betont, es komme darauf an, "das Eine in uns wachzurufen". Aus dieser Form von spiritualistischer Ethik ergibt sich die typische neuplatonische Variante des antiken Lebenskunst-Paradigmas und die herausragende Bedeutung geistiger Übungen.[29]

[10] Ein weiterer geteilter Punkt liegt in der Orientierung am Platonischen *Timaios*, besonders an der Lehre vom Demiurgen und vom umfassenden Lebewesen. Was den *Timaios* für neuplatonische Autoren so überaus attraktiv macht, ist die Tatsache, dass er eine Gesamtdarstellung der Kosmologie und Naturphilosophie Platons mit einer theologischen und teleologischen Erklärungstendenz enthält.[30] Platon äußert sich hier am klarsten darüber, wie er sich die Leistung des göttlichen Demiurgen bei der Gestaltung der sinnlichen Welt denkt, wie die Konzeption der Weltseele zu verstehen ist, wie man die Weltordnung als durch Vorsehung (πρόνοια) bestimmt konzipieren kann oder wie man sich die Konstitution der sinnlichen Welt aus solchen Elementarkörpern vorzustellen hat, die einfachen mathematisch-stereometrischen Prinzipien folgen. Hinzu kommt etwa seine Lehre von der χώρα, einem materieanalogen metaphysischen Prinzip. Die

---

27 *In Ti.* III, 85, 22–31. Zur Philosophie der Zahlen im Platonismus vgl. D.J. O'Meara, *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, und C. Horn, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*, Stuttgart/Leipzig 1995.

28 Vgl. bes. Plotins Formel ἄφελε πάντα in V 3 (49), 17, 38.

29 Vgl. bei Plotin etwa I 4 [46], 4, 15–17 und bei Proklos *Prov.* 32, 3.

30 Vgl. dazu neben Lernould, *Physique et théologie* auch die Aufsätze J. Opsomer, 'Who in Heaven is the Demiurge? Proclus' exegesis of Tim. 28 C 3–53', *Ancient World* 32 (2001), 52–70 und von S. Gersh, 'Proclus' Commentary on the *Timaeus*. The Prefatory Material', in: R.W. Sharples/A. Sheppard (Hgg.), *Ancient Approaches to Plato's* Timaeus (Bulletin of the Institute of Classical Studies Suppl. 78), London 2003, 143–153.

neuplatonische Wirkungsgeschichte dieser Theorieelemente ist enorm.[31] Bei Plotin tauchen alle diese (und weitere) doktrinale Elemente des *Timaios* über das Werk verstreut in eindrucksvoller Dichte auf. Proklos hat dem Text sogar einen umfangreichen Kommentar gewidmet.

[11] Ein verbindendes Element für alle neuplatonischen Philosophien besteht ferner darin, dass sie dem Beginn des zweiten Teils von Platons *Parmenides*, nämlich den Abschnitt 137 c–142 a, eine wichtige Rolle für die Negative Theologie des Einen zuerkennen. Diese Übereinstimmung ist davon unabhängig, dass es unter ihnen eine erhebliche Meinungsverschiedenheit in der Frage gibt, wie zentral der *Parmenides* ist und was sich den anschließenden Partien (142 a ff.) für die Stufenmetaphysik genau entnehmen lässt (vgl. Punkt [vii] unten S. 28).

[12] Im späten Neuplatonismus finden sich durchgehend, wenn auch in verschiedenem Umfang und mit unterschiedlicher Akzentuierung, Elemente der traditionellen paganen Religion, Elemente aus dem Epos und dem Mythos sowie Übernahmen aus den Mysterienreligionen. Beispielsweise werden der Homerische Götterhimmel und die komplexe Dämonologie mit der monistischen Grundkonzeption der neuplatonischen Modelle dadurch in Einklang gebracht, dass man solche Phänomene auf verschiedene Ebenen des Derivationsprozesses bezieht. Ferner gehören dazu Vorstellungen aus dem Umfeld der postmortalen Existenz (wie Totengericht oder Reinkarnation) und der religiösen Alltagspraxis. Auch sind Elemente aus dem Judentum, dem Christentum sowie der Gnosis zumindest in kritischer Absicht präsent.

III. *Besonderheiten der Proklischen Theorie*

Soweit die wichtigsten Übereinstimmungen. Ich komme damit zu den philosophischen Besonderheiten des Proklos gegenüber Plotin; diese gehen, wie man weiß, in einem erheblichen Umfang auf jene Transformation des Neuplatonismus zurück, die sich mit dem Namen des

---

[31] Zur Wirkungsgeschichte vgl. M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen* Timaios *nach den antiken Interpreten*, 2 Bde., Leiden 1976/1978; A.B. Neschke-Hentschke (Hg.), *Le* Timée *de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Louvain 2000 und G. Reydams-Schils (Hg.), *Plato's* Timaeus *as Cultural Icon*, Notre Dame 2003.

Iamblich verbindet. Bereits E.R. Dodds hat darauf hingewiesen, dass Iamblich ein Doppelprinzip etablierte, welches er als *law of mean terms or the principle of ontological continuity* bezeichnete.[32] Danach weisen im sukzessiven Derivationsprozess die ontologischen Stufen, die direkt aufeinander folgen, immer eine gemeinsame essentielle Eigenschaft auf, so dass der Gesamtprozess keine erkennbaren Lücken zeigt. Natürlich erklärt dieses Prinzip nicht alle markanten Abweichungen des Proklos; viele davon haben andere historische Quellen oder systematische Hintergründe, u.a. solche, die mit seinen direkten Lehrern, Syrianos und Plutarch, in Verbindung stehen. Um Proklos' Stellung präziser zu erfassen, sollte man sich mindestens folgende zwölf Differenzpunkte verdeutlichen:

[i] Proklos' Tendenz zur Hypostasenpluralisierung bzw. zu einer hypostaseninternen Pluralisierung,
[ii] seine neuartige Henadenkonzeption zur Vermittlung zwischen Einheit und Vielheit,
[iii] die Neufassung des Partizipationsmodells durch die Unterscheidung zwischen ἀμέθεκτον, μετεχόμενον und μέτεχον,
[iv] Proklos' systematische Versöhnung des traditionellen Platonismus mit den Schriften der Orphiker, mit den Chaldäischen Orakeln und mit dem Neupythagoreismus,
[v] die starke Akzentuierung der Triadenkonzeption: besonders von μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή und von πέρας-ἄπειρον-μικτόν,
[vi] Proklos weist die Vorstellung Plotins zurück, das Eine verursache sich selbst in einem absoluten Akt der Selbstsetzung; stattdessen unterscheidet er zwischen einer strikten Selbständigkeit (verstanden als die akausale Existenzform des Einen) und der relativen Selbständigkeit von abhängigen Substanzen, die er mithilfe des αὐθυπόστατον-Begriffs charakterisiert,
[vii] die Zentralstellung der Parmenides und seiner Interpretation für die philosophische Position insgesamt,
[viii] die Bedeutung der Theurgie als einer Methode zur Rückkehr der Seele sowie die Orientierung an symbolischen Gehalten, welche auf die höhere Welt verweisen,
[ix] Proklos' Ablehnung der Lehre vom nicht-abgestiegenen Teil der Seele sowie seine Theorie von der substantiellen Verschiedenheit der Seelenteile,

---

[32] E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*. A revised Text with Translation, Introduction, and Commentary, Oxford ²1963, XXII.

[x] seine Ablehnung der Lehre von den zwei Materien (d.h. der Unterscheidung von sensibler und intelligibler Materie) sowie seine Zurückweisung der Theorie, nach der die Materie das Prinzip des Übels bildet; stattdessen Entwicklung der παρυπόστασις-Konzeption,
[xi] die Deutung des Demiurgen als des untersten, nicht-intelligiblen, sondern intellektiven Teils des νοῦς,
[xii] Proklos' Rettung der entheastischen Literaturgattung gegen Platons Dichterkritik sowie sein ausgedehnter Gebrauch von symbolischen Interpretationen, Allegoresen und Etymologien.

[i] Mit Proklos' Philosophie assoziiert man meist unmittelbar die Strategie einer Hypostasenpluralisierung bzw. einer hypostaseninternen Differenzierung. Nach Proklos' Vorstellung sind nicht nur drei oder vier, sondern wenigstens sechs Stufen der Realität zu unterscheiden, nämlich Eines–Sein–Leben–Denken–Seele–Körper. In einem ausführlicheren Schema, das die sinnliche Welt präziser einteilt, gelangt man zu neun verschiedenen Stufen: Eines–Sein–Leben–Denken–Seele–animalische Lebewesen–Pflanzen–unbelebte Körper–Materie. Proklos ist ein extremer metaphysischer Realist in dem Sinn, dass er sämtliche von ihm vorgenommenen Begriffsdistinktionen als Realdistinktionen auffasst und sie in einen komplexen hierarchischen Stufenbau einträgt. Zwar geht die Tendenz zur Hypostasenpluralisierung bereits auf Iamblich zurück, aber es war Proklos, der gemäß seiner "Kunst des kleinsten Übergangs" (W. Beierwaltes) subtile Differenzierungen in der Entfaltung der Vielheit aus der Einheit vorgenommen hat. Dazu gehört zunächst die Differenzierung zwischen dem absoluten Einen und den Henaden, sodann die Unterscheidung von Sein, Leben und Denken innerhalb des Intellekts und schließlich die auf jeder dieser Stufen entwickelten komplexen Götterhierarchien. Proklos' Universum ergibt sich aus folgenden Überlegungen zu einer ontologischen Stufenordnung: Alles nach dem absoluten Einen spiegelt die zwei Triaden μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή und πέρας-ἄπειρον-μικτόν wider.[33] Die Prinzipien πέρας und ἄπειρον, die sich direkt unterhalb des Einen befinden, dienen dazu, die Generation von Vielheit zu erklären. Zu betonen ist dabei, dass der Ausdruck μικτόν zu Unrecht suggeriert, πέρας und ἄπειρον seien im Sinn eines Aristotelischen Hylemorphismus aufzufassen; eher muss man sagen, dass jede

---

[33] *Elem.* 146–148.

Entität nach dem Einen ein Abbild von dessen Einheit darstellt — wenn auch in mehr oder minder depotenzierter Form. Unter den Entitäten, die durch die beiden Prinzipien πέρας und ἄπειρον konstituiert gedacht werden (und insofern als 'gemischt' gelten), sind zunächst drei Stufen auseinanderzuhalten, nämlich die Ebene des Seins, die Ebene des Lebens und die Ebene des Denkens. Auf jedem dieser Niveaus werden wiederum Götterhierarchien angenommen: die intelligiblen Götter auf dem Niveau des Seins, die intelligibel-intellektiven Götter auf dem Niveau des Lebens und schließlich die intellektiven Götter auf dem Niveau des Denkens. Als darauf folgende Stufe schließt sich die Seele (ψυχή) an; gemeint ist eine intelligible, transzendente Entität, aus der sich die Weltseele und die Individualseelen ergeben sollen. Die nächste Stufe wird von der Natur (φύσις) gebildet. Mit φύσις meint Proklos eine die materielle Welt lenkende oder steuernde Instanz, die selbst immateriell ist. Als letzte Stufe folgt nun die materielle Welt, die Proklos als Körper (σῶμα) bezeichnet.[34]

[ii] Proklos hat seine prominente Henadenkonzeption zur Vermittlung zwischen Einheit und Vielheit eingeführt.[35] Henaden sind für ihn einerseits transzendente Götter, die wie das absolute Eine jenseits des Seins (ὑπερούσιος) angesiedelt sein sollen. Sie werden von Proklos unmittelbar unterhalb des ersten Einen platziert, ja sie sind gewissermaßen das Eine, insofern es zum Gegenstand der Partizipation werden kann. Henaden teilen mit dem absoluten Einen neben der Überseiendheit auch die Eigenschaften, nicht zum adäquaten Gegenstand von Denken und Sprechen werden zu können. Andererseits existieren nach Proklos ebenso viele Henaden, wie es Entitäten gibt, und zwar sowohl Dinge als auch Ereignisse. Man gewinnt den Eindruck, als handle es sich hier um einen zweifachen Sprachgebrauch. Und tatsächlich unterscheidet Proklos in *Elementatio theologica* prop. 64 zwischen zwei Arten von Henaden: Als transzendente Götter können nur die vollkommenen (αὐτοτελεῖς) Henaden gelten, während es sich bei den unvollkommenen (ἀτελεῖς) um bloße Ausstrahlungen (ἐλλαμψεις) der ersteren handeln soll. Die vollkommenen Henaden

---

34 Während Proklos dem νοῦς zahlreiche hierarchische Gliederungen zuweist, fasst Plotin den Intellekt wesentlich stärker als einheitliche Entität auf. Allerdings muss man darauf hinweisen, dass auch Plotin vom νοῦς bereits deutlich subordinativ sprechen kann. Ein Beispiel dafür findet sich in VI 6 (34), 8–10, wo die noetische Welt nach Zahlbegriffen abgestuft wird. Weitere Beispiele bilden Plotins Lehre von den fünf μέγιστα γένη, seine Theorie von Materie und Form im Intellekt oder die Heranziehung triadischer Strukturen.

35 Bes. *Theol. Plat.* III 1–6; *Elem.* 22. 63; *In Prm.* VI 1043–1064.

gehen dem Sein voraus, sind also in ihrer Transzendenz mit dem Einen vergleichbar. Diesen prekären Status kann man vielleicht am besten verstehen, wenn man die Henaden als potentielle Entitäten auffasst. Sie sind partizipabel (μεθεκταί)[36], dürfen allerdings nicht mit Platonischen Ideen verwechselt werden, welche die Neuplatoniker mit Platon als "Einheiten in Relation zu Vielem" (ἓν ἐπὶ πολλῶν) kennzeichnen. Vielmehr bilden sie, wie Proklos sagt, das Maß (μέτρον) und das Prinzip (ἀρχή) des Seins. Sie stellen mithin keine inhaltlichen Paradigmen von irgendwelchen auf sie bezogenen Einzeldingen dar, sondern bezeichnen lediglich das Einheits- oder Individuationsprinzip von Entitäten. Dies impliziert die sachliche Schwierigkeit, dass Proklos behaupten muss, die Henaden unterschieden sich lediglich als selbständige Einheiten voneinander, und nicht deswegen, weil jede Henade bestimmte Merkmale und Eigenschaften im Unterschied zu allen anderen Henaden besäße. Was aber bildet dann *deren* Individuationsprinzip? Wodurch unterscheiden sie sich voneinander? Anders ausgedrückt, bezeichnet Einheit keine gehaltvolle Bestimmung, sondern steht eben für die Tatsache der selbständigen Existenz. In Platons Ideenkonzeption, wie man sie in *Phaidon* oder *Politeia* findet, sind diese Funktionen ebenso wenig geschieden wie bei den neuplatonischen Vorgängern des Proklos.

Henaden geben somit den untergeordneten Stufen der Realität an sich Anteil, was man sich wie gesagt nicht als Gleichheits- oder Ähnlichkeitsrelation vorstellen darf, sondern als die Weitergabe des Einheitsmoments. Mit der Henaden-Konzeption reagiert Proklos erstens auf die bei Plotin ungelöste Schwierigkeit, wie man sich die Vermittlung zwischen einem absoluten Einen und der von ihm hervorgerufenen Vielheit vorstellen soll. Zweitens trägt diese Konzeption der Tatsache Rechnung, dass das Einheitsmoment jeder Entität etwas von ihrer Sachbestimmtheit Verschiedenes ist. Dagegen bringt Proklos den Begriff der Monade ins Spiel, um zu erklären, wodurch in der intelligiblen Welt ein bestimmter Sachgehalt (ἰδιώτης) repräsentiert wird. Monaden gelten dabei als 'göttlich' in einem untergeordneten Wortsinn. Monaden partizipieren an Henaden. Nach Proklos besitzen sie die Funktion, an der Spitze einer Reihe oder Serie gleichartiger Dinge zu stehen.[37] Diese gestufte Reihe erhält die Bezeichnung τάξις. Monaden sind (ebenso wie das absolute Eine) unpartizipierbar (ἀμέθεκτοι), und zwar trotz der auf sie bezogenen Reihenstruktur.

[36] *Theol. Plat.* III 4.
[37] *Elem.* 67–69.

Gemeint ist, dass sie invariant an der Spitze der Reihe stehen. Proklos behauptet zudem, dass jedes Nichtpartizipable partizipierte Entitäten (μετεχόμενα) hervorbringt.[38] Bei dem stufenförmig konzipierten Prozess (πρόοδος) bleiben die höheren Entitäten somit unreduziert; Hervorgang und Partizipation vermindern die höhere Realität nicht. Die Monaden besitzen selbst diejenige Eigenschaft im Höchstmaß, welche sie nach unten weitergeben. So ist etwa das 'Leben' selbst in höchstem Maß lebendig und gibt etwas von seiner Überfülle an Leben an Unteres weiter.

[iii] Proklos stützt seine Neufassung des Partizipationsmodells, wie bereits gesehen, auf die Unterscheidung zwischen ἀμέθεκτον, μετεχόμενον und μέτεχον: Er differenziert wie bereits Iamblich zwischen dem ἀμέθεκτον, dem nicht-partizipierbaren ersten Element einer Reihe, d.h. dem Prinzip der Teilhabe, dem μετεχόμενον, dem Partizipierten, d.h. dem, was beim Partizipationsverhältnis entweder mitgeteilt oder aufgenommen wird, nämlich die δύναμις oder ἔλλαμψις, und dem μέτεχον, also dem Partizipierenden oder Aufnehmenden. Diese dreifache Differenzierung stellt offenkundig eine Antwort auf die in Platons *Parmenides* (130 e–135 b) entwickelte Schwierigkeit dar, wonach die Teilhabe von Individuen an Ideen deswegen absurd scheint, weil die Ideen unter den an ihnen partizipierenden Entitäten aufgeteilt werden. Folgt man der Interpretation von L.M. de Rijk, so ist mit dem μετεχόμενον lediglich das immanent als Anteil besessene Moment gemeint. Anderen Interpreten zufolge ist hingegen zu unterscheiden zwischen μετεχόμενον(1) (= immanente Idee) und μετεχόμενον(2) (= das, woran partizipiert wird).[39] Körperliches ist demgegenüber nie ἀμέθεκτος; es kann immer Gegenstand der Partizipation sein.

[iv] Der spätere Neuplatonismus, und dies gilt besonders für Proklos, nimmt überdies eine Sonderstellung aufgrund seiner Tendenz ein, eine systematische Versöhnung des traditionellen Platonismus mit den Schriften der Orphiker, mit den Chaldäischen Orakeln und mit dem Neupythagoreismus zu unternehmen. Bereits Iamblich verfolgte diese Tendenz in der fälschlichen Annahme, bei den ge-

---

[38] *Theol. Plat.* III 2, 10, 27 f.

[39] L.M. de Rijk, 'Causation and Participation in Proclus. The Pivotal Role of Scope Distinction in his Metaphysics', in: Bos/Meijer, *On Proclus,* 1–34. Zum μετεχόμενον vgl. *Elem.* 23 f. Dazu auch P.A. Meijer, 'Participation in Henads and Monads in Proclus. *Theologia Platonica* III 1-6', ebd. 65–87. De Rijk nimmt also nur Meijers μετεχόμενον (1) an. Monaden sind nach Meijer μετεχόμενα (2), an denen Sekundärentitäten Anteil nehmen.

nannten Positionen handle es sich um ältere, ägyptisch-orientalische Weisheitstraditionen, mit denen verglichen die Griechen inkonstant und neuerungssüchtig sein sollen.[40] Wie wir wissen, hat Proklos mehrere Werke verfasst, die Titel tragen wie *Über die Theologie des Orpheus*, *Über den Konsens zwischen Orpheus, Pythagoras und Platon bezüglich der Chaldäischen Orakel*, *Zur Chaldäischen Philosophie* usw.[41] Proklos wurde von seinem Biographen Marinos als "Hierophant des gesamten Kosmos" (*Vita Procli* 19) bezeichnet, und dies wegen seiner stark integrativen religiösen Ausrichtung. Aber dies scheint keineswegs nur eine Stilisierung zu sein. So hat etwa H.-D. Saffrey gezeigt, dass es ein wesentliches Merkmal des athenischen Neuplatonismus ist, die unterschiedlichen theologischen Traditionen miteinander in Einklang zu bringen[42]. Besonders gut greifbar ist diese Intention bei Syrianos und Proklos. Bei Plotin existiert hingegen kein vergleichbares Beweisziel.

[v] Bei Proklos findet sich eine starke Akzentuierung der Triadenkonzeption: besonders bezigen auf die Dreierreihen von Bleiben, Hervorgang und Rückkehr (μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή) sowie von Grenze, Unendlichem und Gemischtem (πέρας-ἄπειρον-μικτόν). Bereits im Mittelplatonismus und bei Plotin spielen spekulative Triaden eine wichtige systematische Rolle.[43] Proklos hat diesen Gedanken zu einem Prinzip gemacht, indem er Gegensatzpaare aus konträren Begriffen durch einen intermediären Begriff zu vermitteln sucht. Dodds' *law of mean terms* kommt hier erneut ins Spiel, nämlich die Vorstellung, dass der Mittelbegriff zu jedem der beiden konträren Begriffe in einer Ähnlichkeitsrelation steht, während diese konträren Begriffe selbst einander unähnlich sein sollen. Die Dreierrelationen dienen somit der dynamischen Überbrückung gegensätzlicher Begriffspaare. Zutreffend scheint Proklos' Überlegung allerdings nur dann, wenn sich die beiden Ähnlichkeitsrelationen nicht auf ein und denselben Aspekt bei den konträren Begriffen bezieht; ansonsten wären bereits die beiden Begriffe selbst einander ähnlich, da Ähnlichkeit eine transitive Relation darstellt. Wie dem auch sei, grundlegend

---

[40] Vgl. Iamb., *Myst.* VII 5, 259, 9-14: Φύσει γὰρ Ἕλληνές εἰσι νεωτεροποιοὶ καὶ ᾄττοντες φέρονται πανταχῇ, οὐδὲν ἔχοντες ἕρμα ἐν ἑαυτοῖς· οὐδ' ὅπερ ἂν δέξωνται παρά τινων διαφυλάττοντες, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ὀξέως ἀφιέντες, πάντα κατὰ τὴν ἄστατον εὑρεσιλογίαν μεταπλάττουσιν.

[41] Dazu Siorvanes, *Proclus*, 203 f.

[42] H.-D. Saffrey, 'Accorder entre elles les traditions théologiques. Une charactéristique du Néoplatonisme Athénien', in: Bos/Meijer, *On Proclus*, 35–50.

[43] Vgl. dazu den klassischen Aufsatz von P. Hadot, 'Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin', in: E.R. Dodds/W. Theiler, *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'antiquité classique 5), Vandoeuvres-Genève 1960, 105–141.

für die Triadenbildung ist neben den Ternaren μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή und πέρας-ἄπειρον-μικτόν auch die Trias von Sein, Leben und Denken innerhalb des Intellekts. Wenn die systematische Rekonstruktion der Triadenkonzeption bei L.J. Rosán korrekt ist, dann hat man auf den drei νοῦς-internen Stufen mit 3^2, 3^3 bzw. 3^4 Einzelbegriffen zu tun, d.h. mit 9+27+81=117 selbständigen göttlichen bzw. begrifflichen Momenten. Allerdings wird dies von Proklos nicht explizit in dieser Form ausgeführt.

[vi] Proklos lehnt den Plotinischen Gedanken einer Selbstkonstitution des absoluten Einen ab. Plotin entwickelt in seinem Traktat *Enneade* VI 8 [39] die Vorstellung, man könne von einer Selbstbeziehung des absoluten Einen im dreifachen Sinn eines unmittelbaren Selbstwissens, einer willentlichen Selbstverfügung und einer Selbstkonstitution sprechen. Er geht soweit zu behaupten, das Eine sei "Ursache seiner selbst" (αἴτιον ἑαυτοῦ), es schaffe sich selbst, es bringe sich selbst hervor, es erzeuge seine eigene Wirklichkeit (bes. Kap. 13), weswegen besonders Werner Beierwaltes die erste Formulierung einer *causa sui*-Konzeption bei Plotin ansiedelt[44]. Zwar stellt Plotin diese Formulierungen ausdrücklich unter den Vorbehalt, sie seien streng genommen falsch und nur "gleichsam" (οἷον) gültig. Dennoch übt Proklos in seinem *Parmenides-Kommentar* scharfe Kritik an Plotins Vorstellung einer Selbstverursachung des absoluten Einen; dieses werde durch die Vorstellung einer Selbstkonstitution zu einer Zweiheit degradiert.[45] Proklos unterscheidet in seinem eigenen Modell zwischen der strikten Akausalität des Einen[46] und denjenigen abhängigen Entitäten, die eine relative Selbständigkeit aufweisen: den Substanzen (οὐσίαι). Als solche erkennt er sowohl intelligible Entitäten an als auch Gegenstände der sinnlichen Welt. Proklos' begriffliche Innovation liegt hierbei in der Einführung des αὐθυπόστατον-Konzepts, auf dessen Basis er abhängiges Seiendes, das zugleich relativ selbständig ist, zu charakterisieren versucht. Dieser Begriff wird besonders in der *Elementatio theologica* (prop. 40–51) ausgeführt. Ein αὐθυπόστατον ist demnach eine von sich selbst her bestehende Entität, die trotzdem keine radikale Selbstkonstitution voraussetzt, sondern sich in letzter Konsequenz auf das Eine zurückführen lässt. Von sich

---

[44] W. Beierwaltes, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen,* Frankfurt a.M. 2001.

[45] *In Prm.* VII 1145, 34 ff. 1146, 8 ff. 1149, 32 ff. und 1150, 16 ff.

[46] Vgl. die Rede von einer „ursachenlosen Ursache" (ἀναιτίως αἴτιον) in *Theol. Plat.* II 9, 58, 24.

selbst her besteht ein αὐθυπόστατον vielmehr im Sinn einer autarken, atemporalen Existenzform, die durch eine Rückwendung einer Entität auf sich selbst, d.h. durch einen Selbstbezug, zustande kommen soll. Die relative Selbständigkeit entsteht somit durch eine Art von sekundärer Selbstaffirmation, nicht durch primäre Selbstkonstitution.[47]

[vii] Proklos hat die Bedeutung, die Platons *Parmenides* bereits für den älteren Neuplatonismus besaß, noch stärker akzentuiert als sein Vorgänger und dem Dialog geradezu eine Zentralstellung zugewiesen. Er kennzeichnet ihn als den am meisten epoptischen der Platonischen Dialoge und glaubt, die gesamte kosmische Stufenordnung aus ihm herauslesen zu können. Danach soll sich die erste Hypothesis des *Parmenides* auf das absolute Eine beziehen, während die zweite Hypothesis die Reihenfolge der Götter darstellt. Proklos bietet zudem in seinem Kommentar (*in Prm.* VI) einen Überblick über die Geschichte der *Parmenides*-Interpretation mit den Stationen Plotin, Amelios, Porphyrios, Iamblich, dem Philosophen von Rhodos, Plutarch und Syrianos. Während Plotin nur die ersten drei Hypothesen auf die ersten drei Stufen der Realität bezieht, nehmen Amelios und Porphyrios eine Ausdehnung dieser Interpretation vor, indem sie die These von einer acht- oder neunstufigen Abbildung der Realität vertreten.

[viii] Charakteristisch für Proklos ist sodann die Bedeutung der Theurgie als einer Methode zur Rückkehr der Seele. Bereits Iamblich erklärte eine philosophisch-intellektuelle Bemühung für unzulänglich, um den Aufstieg und die Vereinigung des Individuums mit der göttlichen Realität zu erreichen. Zusätzlich verlangt er magische Handlungen (Theurgie). Diese sind allerdings nicht gleichsam als Manipulation des Göttlichen durch das menschliche Individuum zu verstehen, sondern als Transformation dessen, der sie praktiziert. Dabei kommt es zu einer Orientierung an symbolischen Gehalten, welche auf die höhere Welt verweisen. Proklos kennt eine ausgefeilte religiöse Praxis des Gebets. Zu seiner *praxis pietatis* gehören ferner familienbasierte Lebensgemeinschaften: Mit den Mitteln der Theurgie lässt sich der Aufstieg der Seele bewerkstelligen, insofern diese sich auf die von den Göttern in der sinnlichen Welt verteilten Symbole stützt. Theurgie stellt für Proklos eine auf die sinnliche Welt gestützte

---

[47] Zum αὐθυπόστατον–Begriff vgl. bes. Gersh, *ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ*, 7 ff.; J. Whittaker, 'The Historical Background of Proclus' Doctrine of the *authupostata*', in: H. Dörrie (Hg.), *De Jamblique à Proclus* (Entretiens sur l'antiquité classique 21), Vandoeuvres-Génève 1975, 193–230, und W. Beierwaltes, *Das wahre Selbst.*

Praxis der Orientierung an symbolischen Gehalten dar, welche auf die höhere Welt verweisen und zu ihr hinführen. Manche Zeichen stammen nach Proklos von den Henaden her und sind daher wie diese gedanklich und sprachlich unerfassbar; solche συνθήματα können dann ausschließlich mit Mitteln der Theurgie erfasst werden.[48] Eine besonders tiefgreifende Differenz besteht zwischen dem Neuplatonismus des Porphyrios (der einen betont argumentativen Stil pflegt) und dem des Iamblich sowie des Proklos (im welchem ein hieratischer Stil maßgeblich ist).

[ix] Eine Besonderheit des späten Neuplatonismus besteht ferner in seiner Ablehnung der Lehre vom nicht-abgestiegenen Teil der Seele. Plotin hatte die Auffassung vertreten, in jedem Menschen gebe es einen geistigen Seelenteil, der die höhere Welt nicht verlassen haben soll.[49] Nach Plotin ist das 'Wir', d.h. das Ich des gewöhnlichen Bewusstseins, nicht der Intellekt, sondern dianoetisches Denken.[50] Proklos dagegen betont, dass jede individuelle Seele, wenn sie in die zeitliche Welt herabsteigt, ganz absteigt und kein Teil von ihr im Intelligiblen bleibt.[51] Charakteristisch für die Proklische Psychologie scheint ferner zu sein, dass er die Platonische Seelenteilungslehre aus *Politeia* IV so auffasst, als handle es sich um real verschiedene Teile, die keine gemeinsame Substanz bilden und sich nicht auf eine Einheit zurückführen lassen.

[x] Auch Plotins Lehre von den zwei Materien, seine Unterscheidung von sensibler und intelligibler Materie, die besonders in *Enneade* II 4 (12) entwickelt ist, stößt bei Proklos auf Ablehnung. Prominent für Proklos ist sodann seine Zurückweisung der Theorie der Materie als des Prinzips des Übels. Stattdessen entwickelt Proklos seine παρυπόστασις-Konzeption, die eine sehr eigenständige Lösung für das Problem des Übels darstellt. Proklos diskutiert die Frage nach den Ursachen des Übels besonders in *De malorum subsistentia* 11–39. Er selbst vertritt die Überzeugung, dass Übel lediglich auf der Ebene einzelner seelisch-körperlicher Wesen existiert, und unternimmt daher eine kritische Analyse der verschiedenen Positionen von Philosophen,

---

[48] *In Cra.* XXXI 30.

[49] Plot. IV 8 (6), 8; zu dieser Vorstellung vgl. A. Smith, 'Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus', *Phronesis* 23 (1978), 292–301.

[50] Zum *Wir* verstanden als Subjekt des diskursiven Denkens vgl. besonders V 3 [49], 3, 31 (οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς); zudem 4, 5 und 6, 2 ff. Plotin reflektiert seine Doppelverwendung von *Wir* ausdrücklich in V 3 (49), 3, 23–27 (ἢ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον) sowie in I 1 (53), 8. 10.

[51] *Elem.* 211.

die die These verteidigt haben, es gebe eine einzige bzw. eine selbständige kosmische Ursache, die für alles Übel verantwortlich sei (30–39). Hierbei wendet er sich auch gegen Plotins Vorstellung aus der Schrift *Enneade* I 8 (51), die Materie sei "das Übel an sich" sowie die Ursache bzw. das Prinzip des Übels, insofern die Materie nämlich im Plotinischen Weltmodell die unterste ontologische Stufe einnimmt. Plotin meint überdies, dass moralische Bosheit in der Seele erst aufgrund des Zusammentreffens zweier Faktoren entsteht: der Schwäche der Seele und der Materie. Proklos dagegen ist der Überzeugung, dass sich das Übel durch die verfehlte Hinwendung beseelter Körperwesen zu demjenigen, das unter ihnen steht, erklären lässt. Auf diese Weise versucht er einen Dualismus zu vermeiden, der sich immer dann ergibt, wenn man dem Übel eine selbständige Existenz zubilligt. Er bestreitet, dass die Materie durch eine vollständige Depotenzierung an Sein charakterisiert werden kann. Für Proklos besitzt das Übel keine eigenständige Realität; es ist mit keiner gegebenen Entität gleichzusetzen, auch nicht mit der relativ geringwertigsten, der Materie. Vielmehr weist es nur eine Quasi-Existenz auf (παρυπόστασις).[52] Denn nur so kann man, wie Proklos meint, das absolute Eine von dem Vorwurf entlasten, es habe das Übel hervorgerufen. Die göttliche πρόνοια sorgt für eine optimale Welteinrichtung, ohne dass eine schlechte Entität vorgesehen wäre. Besonders Carlos Steel und Jan Opsomer haben zur Erhellung dieser Konzeption beigetragen und die Lösung des Proklos verteidigt.[53]

[xi] Deutung des Demiurgen als des untersten, nicht-intelligiblen, sondern nur intellektiven Teils des νοῦς: Ein weiterer Differenzpunkt gegenüber Plotin besteht darin, dass Proklos (wie bereits Syrianos) unter dem Demiurgen des Platonischen *Timaios* nicht den νοῦς insge-

---

52 *Theol. Plat.* I 84 f.

53 Vgl. J. Opsomer/C. Steel, *Proclus. On the existence of evil* (The Greek commentators on Aristotle 50), London 2002 sowie J. Opsomer, 'Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30-7)', *Phronesis* 46 (2001), 154-188. Ob Proklos' Lösung tatsächlich adäquater ist als diejenige Plotins, lässt sich aus folgendem Grund in Frage stellen. Indem das absolute Eine nach beiden Autoren etwas Geringeres als sich selbst erzeugt und das Erzeugte ein neues Derivat hervorruft und dieses wieder ein anderes, das immer erneut geringerwertig ist, muss man das Eine in gewisser Weise ohnehin als Ursache des Schlechten ansehen. Nur entsteht hieraus insofern kein Vorwurf, als es sich lediglich um die Erzeugung von schlechten Entitäten im Sinn des 'metaphysischen Übels' handelt. Die Erzeugung eines zweiten absoluten Einen wäre aus Gründen seiner Perfektion und seiner Singularität ausgeschlossen. Entscheidend ist, dass man der individuellen menschlichen Seele die Fähigkeit zuschreibt, sich dem Höheren oder Tieferen zuzuwenden. Das konzedieren aber beide Autoren, Plotin und Proklos.

samt versteht, sondern lediglich dessen untersten Teil, den nicht-intelligiblen, intellektiven Teil, welcher in der hierarchischen Stufenfolge direkt an die sinnlich erfassbare Welt angrenzt. Daneben setzt Proklos zusätzliche demiurgische Kräfte auch innerhalb der sensiblen Welt an.[54] Proklos nimmt also eine Aufspaltung der demiurgischen Kräfte in einen transzendenten Universaldemiurgen und Partialdemiurgen vor.[55] Allerdings ist es richtig, mit Opsomer zu konstatieren, dass Proklos in dieser Frage selbst auf Plotins Seite zu stehen glaubt. Während zahlreiche andere Autoren aus dem Feld der Mittel- und Neuplatoniker wegen ihrer Interpretation des Demiurgen einer deutlichen und harschen Kritik unterzogen werden, bemüht sich Proklos in Plotins Fall um eine versöhnliche, harmonisierende Auslegung. Nach Proklos gehört der Demiurg (gemäß einer Unterscheidung aus den Chaldäischen Orakeln) zu den Quellengöttern (πηγαῖοι θεοί), nicht zu den herrschenden Göttern (ἀρχικοί). Für Proklos ist der Demiurg zugleich die *causa efficiens* (ποιητικός), *causa formalis* (εἰδητικός) und *causa finalis* (τελικός) der sinnlich wahrnehmbaren Welt.

[xii] Rettung der entheastischen Literaturgattung gegen Platons Dichterkritik; ausgedehnter Gebrauch von symbolischen Interpretationen, Allegoresen und Etymologien: Proklos verfasste bekanntlich Interpretationen zu den Orphica, den Chaldäischen Orakeln, zu Homer und zu Hesiod. Alle genannten Texte enthalten für ihn in mythischer Einkleidung Einsichten von hohem philosophischem Wert, eine Tatsache, die er insbesondere durch allegorische Interpretationen herauszuarbeiten suchte. Seine explizite Poetologie, die darüber näheren Aufschluss gibt, findet sich hauptsächlich im *Politeia*-Kommentar.[56] Proklos sieht sich dort gezwungen, die Frage zu beantworten, warum Platon im zweiten Buch der *Politeia* so harsche Kritik an Homers Göttergeschichten übte und weswegen er besonders im zehnten Buch die mimetische Dichtung so radikal verworfen hat. Um der Konsequenz zu entgehen, dass man als Platoniker ein Feind jeglicher mythischer Dichtung sein muss, unterscheidet Proklos zwischen drei Arten von Mythenliteratur: der göttlich inspirierten oder entheastischen, der besonnenen oder auch didaktischen und schließlich der mimetischen Dichtung.[57] Von der Zurückweisung durch Platon soll nun lediglich die dritte Variante betroffen sein, weil sie den

[54] Vgl. Opsomer, 'Who in Heaven is the Demiurge?'.
[55] *In Ti.* III, 316, 21–319, 1.
[56] *In R.* I, 69–206.
[57] *In R.* I, 177, 7–196, 13.

Fehler begeht, sinnliche Einzeldinge oder -ereignisse abzubilden. Näherhin unterscheidet Proklos in der dritten Gruppe zwischen eikastischen und phantastischen Formen, welche gleichermaßen abgelehnt werden. Als Beispiel mimetischer Literatur nennt Proklos die Tragödie, bei der kleine Emotionen ins Große gesteigert werden und die Seele der breiten Menge durch die 'Schattenmalerei' (σκιαγραφία) einer bloß imitierten äußeren Realität verwandelt werde.[58] Dagegen kommt den beiden anderen Dichtungsformen ein genuiner philosophischer Wert zu, wenn auch auf unterschiedlichem Niveau. Während die besonnene oder didaktische Dichtung argumentativ und diskursiv angelegt ist und sich daher für moralpädagogische Kontexte, d.h. zum Tugenderwerb eignen soll, besitzt allein die entheastische Literaturform einen Wert für die Enthüllung der göttlichen Welt und den Aufstieg zu ihr. Sie allein ist nach Proklos der allegorischen Auslegung fähig, was jedoch keineswegs in dem oberflächlichen Sinn zu verstehen ist, dass alle Details, von denen in einem entheastischen Werk die Rede ist, einer solchen Deutung unterzogen werden müssten oder auch nur könnten. Das wirft die Frage nach dem Unterscheidungskriterium zwischen den literarischen Werken und innerhalb derselben auf, auf die Proklos sinngemäß nur mit dem Vorhandensein oder Fehlen einer entsprechenden Urteilskraft antworten kann. Jemand muss die Inhalte der Literatur auf intellektive Weise (νοερῶς) betrachten können, um ihre tiefergehende Bedeutung erfassen zu können. Wie man sieht, bezieht sich Proklos mit seiner Dichtungstheorie weder auf literarische Formen noch auf literarische Motive, sondern allein auf die Erkenntnishaltung (ἕξις) des Dichters bzw. des Rezipienten.[59] Proklos stützt sich für die Vorstellung einer solchen göttlich inspirierten Dichtung auf den bereits bei Platon positiv verwendeten Begriff eines poetischen Wahnsinns (μανία: *Phaidros* 244 a–246 e), der der Besonnenheit überlegen sein soll (σωφροσύνης κρείττων).[60] Dieser offenbart eine verborgene Wahrheit (μυστικὴ ἀλήθεια)[61], indem er etwas Undarstellbares zur Darstellung bringt. Typische Gegenstände allegorischer Exegese sind für Proklos symbolhaltige Mythen, typische Objekte einer etymologischen Betrachtung sind symbolische Wörter, Begriffe oder Götternamen. Al-

58 *In R.* 179, 20–29.
59 Vgl. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, 302 und W. Bernard, *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*, Stuttgart 1990, 35 ff.
60 *In R.* I, 178, 10 ff.
61 *In R.* I, 182, 13.

legoresen beruhen auf der Überzeugung vom hintergründigen Symbolgehalt mythischer Konstellationen, Etymologien auf der These von der Entsprechung von Name und Sache, wie Proklos in seinem *Kratylos*-Kommentar darlegt.[62]

Von diesem Punkt aus besteht eine enge Verbindung zu Proklos' Konzeption von Theurgie. Theurgische Praktiken, Hymnen und Gebete wie die des Proklos nicht von subjektiver Religiosität bestimmt — eine Tatsache, die etwa von Wilamowitz bemängelt worden ist. Doch handelt es sich hierbei um ein neuzeitliches, insbesondere nachreformatorisches Missverständnis: Religiosität bedeutet in der Antike, besonders in der platonischen Tradition, gerade umgekehrt eine Entsubjektivierung des Individuums. Die Proklischen Hymnen enthalten Symbole der Götter, deren Nachvollzug durch Gesang den seelischen Aufstieg befördert. Auch Proklos' Theorie des Gebets läuft darauf hinaus, dass Beten die Seele bei ihrer Bemühung um eine Rückkehr unterstützt.[63]

Soweit die wichtigsten Sonderlehren des Proklos gegenüber den älteren neuplatonischen Autoren. Zugegebenermaßen ist meine Darstellung, die die doktrinalen Übereinstimmungen bzw. Kontraste zu summieren versucht, relativ grob und schematisch. Was dabei außer Betracht bleibt, sind z.B. solche Theorieelemente, bei denen Proklos eine geläufige ältere Position übernimmt, aber ihren Gebrauch leicht abschwächt oder intensiviert, ohne ihren Sinn deutlich zu modifizieren. So greift er etwa häufiger als seine Vorgänger auf eine Unterscheidung zurück, die uns besonders aus Iamblich vertraut ist: die zwischen Intelligiblem (νοητόν) und Intellektivem (νοερόν). Während der Begriff des νοητόν für den objektiven, gegenständlichen Aspekt der geistigen Welt steht, bezeichnet der Ausdruck νοερόν den subjektiven oder aktiven Aspekt des geistigen Erfassens. Die Grundlagen für diese Unterscheidung finden sich grundsätzlich bereits bei Platon, Aristoteles und Plotin.[64] Doch es ist erst Proklos, der dieser Unterscheidung eine enorme Bedeutung verliehen hat, indem er ihr insge-

---

62 Übrigens lassen sich nach Proklos auch Platons Werke, wie er in *Theologia Platonica* I 4 konstatiert, nach bestimmten theologischen Methoden differenzieren: So soll der *Phaidros* selbst entheastisch zu verstehen sein, während der *Sophistes* und der *Parmenides* als dialektisch charakterisiert werden; der *Gorgias*, das *Symposion* und der *Protagoras* hingegen gelten als symbolisch und *Timaios* und der *Politikos* als ikonisch (dazu genauer S. Gersh, 'Proclus' theological methods. The programme of *Theol. Plat.* I 4', in: Segonds/Steel, *Proclus*, 15 – 27).

63 *In Ti.* I, 207, 21–214, 12.

64 Vgl. etwa Pl., *Ti.* 30 d; Arist., *Part. An.* II 2, 648 a 4 f. sowie Plot. V 9 (5), 8, 2.

samt drei Bücher der *Theologia Platonica* widmet, nämlich III, IV und V. Viele der genannten Punkte lassen sich als Belege dafür anführen, dass man im Werk des Proklos so viel Originelles, Subtiles, Scharfsinniges und für die weitere Philosophiegeschichte Bedeutendes entdecken kann, dass Proklos in verstärktem Umfang die Aufmerksamkeit der philosophiehistorischen Forschung verdient.

PLATONS *KRATYLOS* UND DIE *THEOLOGIA PLATONICA* DES PROKLOS*

Robert M. van den Berg

"Sokrates scherzt im *Kratylos* und ist gleichzeitig ernsthaft"
Proklos, *Theol. Plat.* V 3, 16, 3–4

I. *Einleitung*

Platons *Kratylos*, sein Dialog über die Beziehung zwischen Sache und Name, zwischen Welt und Sprache, gehört zu den Favoriten der gegenwärtigen Platon-Forschung. Er ist eine nicht versiegende Quelle von Büchern und Artikeln, und das ist kaum erstaunlich, denn das Thema des *Kratylos* gehört zu den wesentlichen Fragen der Philosophie, die genaue Absicht, die Platon in dem Dialog verfolgt, ist jedoch rätselhaft. Dieses Interesse am platonischen *Kratylos* ist etwas Neues. Aus den Untersuchungen zur Rezeption des *Kratylos* im Altertum, die das Thema meines derzeitigen Forschungsprojektes ist, hat sich ergben, dass sich nur wenige antike Platoniker ausdrücklich mit dem *Kratylos* beschäftigten, obwohl viele — wie zahlreiche beiläufige Anmerkungen zeigen — ihn gelesen haben. Proklos stellt hier eine Ausnahme dar. Er ist der einzige Platoniker, von dem wir genau wissen, dass er einen Kommentar zum *Kratylos* geschrieben hat. Und dieser Kommentar ist glücklicherweise zu großen Teilen erhalten.

In meinem Beitrag möchte ich diesem bemerkenswerten Interesse des Proklos am platonischen *Kratylos* genauer nachgehen. Meiner Meinung nach besteht eine enge Beziehung zwischen dem *Kratylos-Kommentar* und dem Hauptwerk des Proklos, der *Theologia Platonica*, in der er den anspruchsvollen Versuch unternimmt, aus den scheinbar unzusammenhängenden theologischen Bemerkungen in den Werken Platons eine systematische Theologie zu gewinnen. Um es ein wenig provokant zu formulieren: Proklos hat angefangen den *Kratylos* auf

* Ich danke Herrn Dr. Matthias Perkams herzlich für seine Hilfe beim Deutschen. Ein Stipendium der NWO (Netherlands Organisation for Scientific Research) hat die Abfassung dieses Beitrages ermöglicht.

systematische Weise zu lesen und zu kommentieren, weil er glaubte, ein gutes Verständnis dieses Dialoges sei nützlich für sein Vorhaben, eine platonische Theologie zu schreiben. Ich möchte hier versuchen zu zeigen, dass Proklos im *Kratylos* einen wichtigen Baustein für das Gebäude der *Theologia Platonica* erkannte und was genau die Bedeutung des *Kratylos* in diesem Unternehmen ist.

II. *Der* Kratylos*: ein Dialog über göttliche Namen*

Ein erster Hinweis auf die Bedeutung des *Kratylos* finden wir im ersten Buch der *Theologia Platonica,* wo Proklos angibt, auf welche Weise jeder Dialog Platons zur Konstruktion einer platonischen Theologie benützt werden kann. Über den *Kratylos* schreibt er folgendes:

> Bezüglich der charakteristischen Merkmale der Götter werden wir auch vielen heiligen Gedanken im *Symposion* nachjagen, vielen im *Kratylos,* und vielen im *Phaidon.* Denn in jedem von diesen werden die göttlichen Namen mehr oder weniger ausführlich erwähnt, auf Grund derer diejenigen, die sich in der Theologie geübt haben, die charakteristischen Merkmale von ihnen mittels Argumentation leicht fassen (*Theol. Plat.* I 5, 25, 18–23).

Proklos' Interesse am *Kratylos* bezieht sich also auf die so genannten göttlichen Namen und ihre Bedeutungen. Im Rahmen der *Theologia Platonica,* also einer Arbeit, die von den Göttern handelt, ist das nicht erstaunlich. Aber auch der *Kratylos-Kommentar* beschäftigt sich vor allem mit den Erklärungen der göttlichen Namen, die Sokrates im *Kratylos* gibt. Proklos glaubt sogar, dass das der σκοπός ist, also das zentrale Ziel des ganzen Dialoges, um das sich alles dreht. Er sagt dazu:

> Dass im *Kratylos* der große Platon es sich zum Ziel (σκοπός) macht, nicht die ersten und mittleren sowie die letzten Welten der Götter zu besingen, sondern nur ihre Merkmale, wie sie von ihren Namen offenbart werden (*In Cra.* CLXVI 90, 24–27).

Es scheint mir in dieser Hinsicht nicht ohne Bedeutung zu sein, dass der Kommentar, der nur den ersten Teil des *Kratylos* behandelt, gerade da aufhört, wo im *Kratylos* die Deutung der göttlichen Namen zu Ende geht. Es ist klar, dass etwas verloren gegangen ist, aber es kann gut sein, dass das nur die letzten Blätter des Kommentars gewesen sind, und nicht ein bedeutender Teil, weil Proklos den Rest des Dialoges niemals kommentiert hatte.

Der Nachdruck, den Proklos der Deutung der göttlichen Namen verleiht, ist darum bemerkenswert, weil sie in der modernen Forschung fast keine Rolle spielen. Meist wird angenommen, dass das zentrale Thema des Dialoges die Richtigkeit der Namen ist, das heißt, ob diese Richtigkeit auf Konvention beruht oder ob es eine Art natürliche Richtigkeit gibt. Auch Proklos bespricht in seinem Kommentar ausführlich diese Frage der Richtigkeit der Namen, um zu dem Ergebnis zu kommen, dass es eine Art natürliche Richtigkeit der Namen gibt, weil die Namen den Sachen ähnlich sein sollten. Die Namen sollten auf irgendeine Weise die Sache, die sie benennen, abbilden. Man könnte das wahrscheinlich am besten so verstehen, dass Proklos meinte, er müsse die Richtigkeit der göttlichen Namen gesichert haben, bevor er sie als Bausteine für seine Theologie benutzen könnte. Ich werde jetzt zuerst auf Grund von *Theol. Plat.* I 29 bestimmen, was diese göttlichen Namen für Proklos eigentlich sind und weshalb er glaubt, dass man von ihnen etwas über das Göttliche erfahren kann. Danach werden wir sehen, wie er diese Theorie in *Theol. Plat.* IV in die Praxis umsetzt.

III. *Proklos' Theorie der göttlichen Namen* (Theol. Plat. I 29)

> Übrig ist, so meine ich, auch etwas über die göttlichen Namen zu sagen. Denn im *Kratylos* hält Sokrates es für passend, die Richtigkeit der Namen vor allem im Fall der Götter zu zeigen (*Theol. Plat.* I 29, 123, 18–21).

Proklos widmet das letzte Kapitel von *Theol. Plat.* I dem Thema der göttlichen Namen, ein deutlicher Hinweis auf das Interesse, das er im Rahmen seiner theologischen Arbeit an dieser Frage hat. Die Bemerkung, dass Platon sich damit im *Kratylos* beschäftigt, stimmt mit der Erklärung des σκοπός des Dialoges im *Kratylos-Kommentar* überein, die ich eben zitiert habe. Der Hinweis, dass Sokrates "vor allem" im Fall der Götter die Richtigkeit der Namen zeigt, ist wahrscheinlich eine Anspielung auf *Cra.* 397 b–c, wo Sokrates bemerkt, dass die Namen von Menschen ihnen oft nicht angemessen sind. Darum soll die Richtigkeit der Namen im Fall der Götter untersucht werden, weil das Göttliche immer unveränderlich besteht und die Bildung der Namen in Bezug auf sie wohl am richtigsten sein müsse.[1]

---

1 Vgl. Procl., *In Cra.* X 4, 3–24.

In Kapitel 29 weist Proklos zuerst darauf hin, dass laut Platon im *Parmenides* das Eine, Gott selbst, ohne Namen oder '*Logos*' ist. Es lohnt sich, die Bemerkungen des Proklos zu dieser Stelle in seinem *Parmenides-Kommentar* nachzuschlagen, weil er dessen Text im Licht der Theorie der Richtigkeit der Namen aus dem *Kratylos* versteht:

> Man muss dabei bedenken, dass das Wesen des Namens von etwas notwendig bedeutet, dass dieser sich mit dem Benannten deckt, durch Auflösung in einfachere Namen oder Zerlegung in seine Buchstaben. Wenn das so ist, dann kann man das ‚Eine' nur in Buchstaben zerlegen, denn es ist nicht aus einfacheren Namen zusammengesetzt. Deshalb müssen die Buchstaben also etwas von seiner Natur vergegenwärtigen. Aber stellte jeder etwas anderes dar, dann wäre das Erste nicht eins. So dass das Eine, wenn es einen Namen hätte, nicht eins wäre. Dieses alles ist im *Kratylos* durch die Gesetze über die Namen ganz klar gezeigt" (*In Prm.* VII 508, 89-509, 97 Steel; übers. von R. Bartholomai)

Wie gesagt, glaubt Proklos, die Richtigkeit der Namen bestehe darin, dass sie den Sachen ähnlich sind. Er spricht in diesem Zusammenhang sogar von "den Gesetzen über die Namen" (*canonibus de nominibus*).[2] Wie wir hier erfahren, ist mit dieser Ähnlichkeit auch die Bedeutung des Namens gegeben. Ein Name ist einer Sache ähnlich/bedeutet diese Sache, entweder weil dieser Name in einfachere Namen aufzulösen ist — das heißt, weil das Wort selbst aus mehreren Wörtern besteht, die eine Beschreibung der Sache bilden — oder weil die Buchstaben selbst bedeutungsvoll sind. Im *Kratylos* werden beide Möglichkeiten diskutiert. Sokrates analysiert zum Beispiel den Namen Kronos als eine Zusammensetzung aus *κόρος* (rein, ungetrübt) und Νοῦς; er bezeichne also einen großen Verstand. Was die bedeutungstragenden Buchstaben betrifft, nimmt er an, dass der Buchstabe *r* Bewegung zum Ausdruck bringt (*Cra.* 426 c 1 ff.; vgl. Procl., *In Cra.* LXXXV 40, 7–9). Im Fall des Einen (Ἕν) ist es klar, dass dieser Name keine weiteren Wörter enthält. Wenn man jedoch seine Buchstaben analysiert, so gibt es drei Buchstaben (den Spiritus einbegriffen), die drei verschiedene Dinge abbilden. Der Name Ἕν ist also kein passender Name für das Eine, weil das Eine eine absolute Einheit ist, die jede Vielheit ausschließt.

Die Götter, die nach dem Einen kommen, haben dagegen Namen. In *Theol. Plat.* I 29 erweckt Proklos den Anschein, dass alle Götter nach dem Einen Namen haben, aber aus *In Cra.* LXXI ergibt sich, dass das

---

2 Vgl. Pl., *Cra.* 388 d: Der Namensgeber ist ein Gesetzgeber.

nicht der Fall ist. Ich möchte hier nicht ausführlich auf diese schwer zu verstehende Stelle im *Kratylos*-Kommentar eingehen. Um es kurz zu machen: Proklos meint, dass den Henaden, weil sie dem unbenennbaren Einen so ähnlich sind, selbst auch keine eigenen Namen zukommen, dass sie jedoch nach dem, was an ihnen jeweils Teil hat, benannt werden. Den ersten göttlichen Namen finden wir auf der niedrigsten Stufe der noetischen Götter, wo ein Licht von ihnen heraus auf die anderen Götter scheint. Dieses Licht heißt sehr zutreffend Phanes, nach einem wichtigen Gott der Orphik. Die Klasse der Götter, die darauf folgt, sind die noetischen und noerischen, Götter, und es sind gerade die Namen von dieser Klasse, die wir bald näher betrachten werden.

Kehren wir jetzt zur *Theol. Plat.* I 29 zurück, so finden wir, dass Proklos drei Stufen von göttlichen Namen unterscheidet. Zuerst gibt es die "allerersten und wahrsten und wirklich göttlichen der Namen, die man bei ihnen selbst (den Göttern) lokalisieren soll". Sie sind die geheimen göttlichen Namen, die von den Göttern selbst benützt werden. Zweitens gibt es die Namen, die Abbilder der ersten sind (124, 6: ὁμοιώματα). Proklos schreibt ihnen einen dämonischen Status zu (124, 6: τῆς δαιμονίας μοίρας). Damit ist nicht gemeint, dass sie nur von Dämonen verwendet werden. 'Dämonisch' heißt bei Proklos alles, was zwischen Göttern und Menschen steht, auch zum Beispiel Engel und Heroen. Wenn Proklos sagt, dass diese Namen den ersten Namen ähnlich sind, dann ist damit gemeint, dass sie wie alle göttliche Namen auf allen Ebenen der Realität eine Art Abbildung der Götter sind. Deshalb sind die zwei Gruppen von Namen einander ähnlich. Aber weil Namen, wie wir oben gemäß *in Prm.* VII gesehen haben, ein Ausdruck von Kenntnis sind, und die Götter sich selbst am besten kennen, sind die ersten Namen besser als die dämonischen Namen.

An dritter Stelle gibt es die göttlichen Namen, die von Menschen gebildet worden sind. Proklos betont die Unvollkommenheit dieser göttlichen Namen, die wir benutzen. Wenn die dämonischen Namen schon Abbildungen der wahren göttlichen Namen sind, so sind diese Namen noch weiter von den originalen Namen entfernt, so wie im *Staat* Buch X ein gemaltes Bett eine Abbildung eines konkreten, hölzernen Bettes ist, das selbst wieder eine Abbildung der unstofflichen Idee 'Bett' ist. Der Name ist "eine letzte Erscheinung der Götter" (124, 8: τῶν θείων ἔμφασιν ἐσχάτως). Diese Namen sind also Abbildungen der Götter, nur keine sehr genauen, deshalb informieren sie uns über die Götter, aber es fehlt dieser Information an Exaktheit. Ihre

Hersteller sind Experten im Bereich der Götter, die entweder von Göttern und Dämonen inspiriert sind oder ihren Intellekt benützen und auf diese Weise "bewegende Bilder ihrer inneren Visionen hervorbringen" (124, 10–11: τῶν ἔνδον θεαμάτων εἰκόνας ἐν κινήσει φερομένας ἀπογεννώντων). Diese bewegenden Bilder stammen aus dem *Phaidros*-Mythos, der schon *Theol. Plat.* I 20 von Proklos erwähnt worden ist. Dem Mythos zufolge schauen die Seelen die zum Himmel empor steigenden "unwandelbaren Gesichte" (*Phdr.* 250 c 3: ἀτρεμῆ φάσματα). Proklos setzt diese Erkenntnisse der gesegneten Seele den mangelhaften bewegenden Abbildungen entgegen, die die Götter nach unten senden (p. 96, 16: ἐν κινήσει προφαίνεται) und mit denen sich die meisten Menschen begnügen müssen.

Alles dreht sich also um die Tatsache, dass die göttlichen Namen uns, obwohl sie ein nützliches theologisches Instrument sind, nur einen sehr beschränkten Blick auf das Göttliche erlauben. Weil sie so weit vom Göttlichen entfernt sind, sind sie Bilder des Göttlichen auf der niedrigsten Stufe des Universums (124, 20–21: τῶν θείων εἰκόνας ἐσχάτως). In diesem Rahmen müssen wir den oft missverstandenen Vergleich von göttlichen Namen und theurgischen Statuen verstehen, den Proklos jetzt gibt:

> Und wie Theurgie mittels bestimmter Symbole die generöse Gutheit der Götter hervorruft, um die künstlich hergestellten Statuen zu erleuchten, so zeigt auch die intellektuelle Erkenntnis des Göttlichen das verborgene Wesen der Götter mittels Zusammensetzungen und Trennungen (*Theol. Plat.* I 29, 124, 23–125, 2).

Theurgie ist bekanntlich die von gewissen Neuplatonikern geübte Magie, mit der man versuchte, die Götter herabzurufen, zum Beispiel mittels magischer Statuen, in die die Götter einziehen sollten. Nun gibt es bei Proklos so etwas wie Namenmagie, die Idee, dass gewisse göttliche Namen über magische Kräfte verfügen, mit denen man Götter herabrufen kann. Die Frage ist jetzt, welche Rolle diese Namenmagie in der Philosophie des Proklos spielt. Ich kann der Meinung nicht zustimmen, die zum Beispiel von Sarah Rappe in ihren Buch *Reading Neoplatonism* vertreten wird,[3] dass die *Theologia Platonica* ein theurgischer Text ist und dass das Nennen von göttlichen Namen die Götter selbst herabruft, die dann den Leser der *Theologia Platonica* begeistern. Wenn man den oben zitierten Text genau betrachtet, sieht

---

[3] S. Rappe, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge 2000, 167–196.

man, dass der Vergleichungspunkt ist, dass das unstoffliche Göttliche in etwas Stofflichem gezeigt wird (die 'Zusammensetzungen und Trennungen', von denen die Rede ist, sind die Laute der menschlichen Stimme). Mit Namenmagie hat das nichts zu tun, weil das verborgene Wesen der Götter, das die Namen zeigen, nur eine unvollkommene Abbildung der Götter ist, das Produkt der menschlichen Erkenntnis, und nicht, wie im Fall der theurgischen Statuen, die Götter selbst. In dem soeben erwähnten Text behauptet Proklos, dass die Leute, "die sich in der Theologie geübt haben" die charakteristischen Merkmale der Götter, die ihre Namen enthalten, "mittels *Argumentation* (τῷ λογισμῷ) fassen", also mittels ihrer Vernunft, nicht mittels Magie: Theologie handelt vom λόγος über die Götter, nicht vom Wirken (ἔργα) der Götter, der Aufgabe der Theurgie.

IV. *Die Theorie in der Praxis* (Theol. Plat. IV)

Nach der Darstellung von Proklos' Theorie der göttlichen Namen möchte ich nun erläutern, wie er diese Theorie in Buch IV der *Theologia Platonica* praktisch anwendet. Ich habe dieses Buch ausgewählt, weil es sich um die noetischen-und-noerischen Götter handelt (οἱ νοητοὶ καὶ νοεροὶ θεοί), die, wie vorher gesagt, die ersten Götter sind, denen Namen beigelegt wurden, und weil die Namen hier eine wichtige Rolle in der Argumentation spielen. Die noetischen-und-noerischen Götter stehen zwischen den rein noetischen und den rein noerischen Göttern. Sie sind eine von Syrianos und Proklos auf Grund ihrer originellen Interpretation des Mythos aus Platons *Phaidros* eingeführte Novität in der Theologie des späten Neuplatonismus. Proklos ist sich durchaus bewusst, dass er seine Leser von der Richtigkeit seiner Interpretation eines so bekannten und oft kommentierten Textes überzeugen muss, und er greift dann auch die Konkurrenz scharf an, vor allem Theodoros von Asine. Sowohl Theodoros als auch Proklos berufen sich auf göttliche Namen; ihre Auseinandersetzung ist also für unseren Zweck sehr geeignet.

Doch wollen wir, bevor wir uns diesem Streit zuwenden, zuerst Kapitel 1 betrachten, wo Proklos diese Götter zum ersten Mal vorstellt. Weil die Götter bis jetzt unbekannt waren, muss er ihnen einen Namen verleihen. Proklos erklärt, dass diese Götter Gegenstände der Kontemplation von niedrigeren Götter sind — sie sind also 'noetisch' (νοητοί) —, aber auch selbst die rein noetischen Götter betrachten —

sie sind also auch 'noerisch' (νοεροί). So geben es die Chaldaïschen Orakelsprüche, diese für die Neuplatoniker so wichtige Autorität, an: ,νοοῦντα νοεῖται' κατὰ τὸ λόγιον (fr. 77, 1 = *Theol. Plat.* IV 1, 6, 11). Die gemeinsame charakteristische Eigenschaft dieser Götter ist, dass sie auf diese Weise die noetischen und die noerischen Götter zusammenbringen. Um diese Eigenschaft deutlich zu machen, nennt Proklos sie also mit einem Namen, der die zwei Klassen von Göttern auch tatsächlich zusammenbringt.[4] Bei näherer Betrachtung von Buch IV, die ich hier nicht unternehmen werde, würde sich herausstellen, dass Proklos jedes Mal, wenn er einen neuen Namen für eine Klasse von Götter einführt, erklärt, warum er glaubt, dieser sei ein zu diesen Göttern passender Name. Oft versucht er, den Namen mit der von den Göttern offenbarten Weisheit, entweder in den Chaldaïschen Orakelsprüchen oder anderswo, zu verbinden. Prokos hält also "die Gesetze über die Namen" (siehe *In Prm.* VII, wie oben S. 38) des *Kratylos* ein, die verordnen, dass die Namen eine Art Darstellung des göttlichen Wesens sein sollen.

Sehen wir uns jetzt Proklos' revolutionäre Interpretation des *Phaidros*-Mythos an. Der Mythos erzählt bekanntlich, wie die Olympischen Götter und die Seelen, die imstande sind, ihnen zu folgen, empor steigen zur "äußersten unterhimmlischen Wölbung". Wenn sie dorthin gelangt sind, stellen sie sich auf "den Rücken des Himmels", und weil sie von der kreisförmigen Bewegung des Himmels herumgeführt werden, schauen sie, was außerhalb des Himmels ist, "den überhimmlischen Ort", wo sie die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit selbst, und so weiter sehen. Proklos glaubt, dass Platon in dem Mythos drei verschiedene Elemente unterscheidet:

1. die unterhimmlische Wölbung
2. den Rücken des Himmels, d.h. den Himmel selbst
3. den überhimmlischen Ort

Diese drei Elemente stellen laut Proklos drei Klassen von Göttern dar. Seine Meinung, dass auch der überhimmlische Ort eine Klasse von Göttern darstellt, lief vor allem der Interpretation des Theodoros von Asine zuwider. Dieser hatte in seiner Interpretation dem überhimmlischen Ort keine besondere Deutung zugeschrieben. Nach Meinung des Theodoros folgt der Himmel gleich dem Einen, weil die unter-

---

[4] *Theol. Plat.* IV 1, 9, 6-9: Ἀξιοῦμεν κοινῇ προσονομάζειν, ἀπὸ τῶν ἄκρων συνάπτοντες τὰ ὀνόματα, καθάπερ δὴ καὶ αὐτοὶ συναγωγὸν ἔλαχον τῶν ὅλων ἐν τοῖς θεοῖς διακόσμιοις ἰδιότητα.

himmlische Wölbung der göttliche Intellekt (νοῦς) ist. Proklos sagt dazu folgendes:

> Denn der Philosoph von Asine, von Plotin überzeugt, nennt das, was gleich dem Unsagbaren folgt, die unterhimmlische Wölbung, wie er in der Schrift *Über die Namen* über diese Sachen philosophisch aussagt (*Theol. Plat.* IV 23, 68, 15–17).

Proklos erwähnt die Argumentation des Theodoros *In Ti.* II, 274, 18–23 und *In Prm.* VII 508, 80-85 Steel. Leider ist das genaue Argument schwer zu verstehen, aber Theodoros scheint sich auf die Form des Buchstabens E zu berufen,[5] eine Technik der Analyse von Namen, die im *Kratylos* nicht erwähnt und später von Jamblich und Proklos verworfen wird, weil die Formen der Buchstaben auf reinem Zufall beruhen.[6]

Proklos versucht, Theodoros jetzt mit seinen eigenen Waffen zu schlagen und kommt auf Grund der göttlichen Namen zu folgendem Gegenargument:

> Theodoros kann, weil er das Erste 'Himmel' (οὐρανόν) nennt, nicht akzeptieren, dass er (der Himmel) "der Blick, der sieht, was oben ist", (τὴν εἰς τὰ ἄνω ὁρῶσαν ὄψιν) sei, wie es Sokrates im *Kratylos* sagt (*Theol. Plat.* IV 23, 69, 16–17; vgl. *Cra.* 396 a 8 f.).

Was Proklos meint, ist, dass es dann, wenn man wie Theodoros den Himmel/den Uranos mit dem Ersten gleichsetzt, nichts gibt, was Uranos sehen könnte, wenn er, wie aus seinem Namen folgt, empor blickt. Zu diesem Argument bemerkt Proklos auch noch, dass die Interpretation des Theodoros die Beschreibung des überhimmlischen Ortes, wie er von einem begeisterten Sokrates im *Phaidros* besungen wird, nicht berücksichtigt.

W. Deuse hat in seiner Sammlung der Testimonien des Theodoros an dieser Stelle bemerkt, dass Theodoros die Etymologie des *Kratylos* ablehnt, und zieht hieraus die Schlussfolgerung, dass Theodoros sich offenbar keineswegs streng verpflichtet fühlt, die Aussagen Platons unangetastet zu lassen und seinen Systementwurf dem Texte Platons anzupassen.[7] Meiner Meinung nach lehrt diese Stelle uns jedoch mehr über Proklos als über Theodoros. Theodoros hat die Etymologie des *Kratylos* nicht abgelehnt, er hat sie mit Recht nicht berücksichtigt. Denn es handelt sich hier um Proklos' Deutung der *Kratylos*–Stelle,

---

5 Siehe dazu H.D. Saffrey/L.G. Westerink, *Proclus. Théologie Platonicienne* IV, Paris 1981, xxv–xxvii.

6 Siehe Procl., *In Ti.* II, 278, 8–11.

7 W. Deuse, *Theodore von Asine.* Sammlung der Testimonien und Kommentar, Wiesbaden 1973, 98–101 (Kommentar zum Testimonium 8).

der es aber an Überzeugungskraft fehlt. Betrachten wir zuerst die *Kratylos*-Stelle selbst. Wie wir gesehen haben, ist mit Kronos laut Sokrates im *Kratylos* ein reiner (*koros*) *Nus* gemeint. Sokrates fährt wie folgt fort:

> Dieser Kronos selbst ist wiederum ein Sohn des Uranos, und mit Recht wird die Hinaufsicht zur Höhe mit diesem Namen die himmlische (οὐρανία) genannt, welche sieht, was oben ist (ὁρῶσα τὰ ἄνω), von woher ja eben, wie die Himmelskundigen sagen, der reine Geist hervorkommen soll, so dass also Uranos seinen Namen mit Recht führt (*Cra.* 396 b c; übers. v. F. Schleiermacher).

Sokrates meint also, dass ein himmlischer Blick, gerichtet auf das, was oben ist, den Himmel also, einen reinen Geist zustandebringt, nicht dass der Himmel selbst empor blickt. Es ist deshalb bemerkenswert, dass diese Deutung, die Proklos ausführlicher im *Kratylos*-Kommentar übernimmt (*In Cra.* CX, vor allem 60, 18–61, 7), später von Damaskios (*Pr.* II 91, 24–92, 4 Westerink/Combès) wiederholt wird. Diese Stelle ist kennzeichnend für die Weise, in der Proklos die göttlichen Namen in der *Theologia Platonica* benutzt. Er versucht nicht so sehr, selber die Namen zu etymologisieren, als vielmehr, die schon bestehenden Etymologien des Platon aus dem *Kratylos* ebenso wie aus anderen Dialogen in sein theologisches Gebäude einzufügen, was oft zu einer neuplatonischen Umdeutung der Etymologien führt.

V. *Der* Kratylos*: eine Theogonie*

Wie wir soeben gesehen haben, war Proklos nicht der einzige Neuplatoniker, der versuchte, auf Grund von göttlichen Namen zu einem besseren Verständnis der Götter zu gelangen. Andere, wie zum Beispiel Theodoros, hatten das auch getan. Es gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass Theodoros oder irgendein anderer Neuplatoniker vor Proklos ein großes Interesse am *Kratylos* hatten. Meiner Meinung nach erklärt sich Proklos' Interesse aus der die Athener Neuplatonische Schule kennzeichnenden Auffassung von platonischer Theologie.[8] Wie schon bemerkt, versucht Proklos, aus den Werken Platons eine systematische Theologie herzustellen. Kritiker dieses Unternehmens haben ihm jedoch vorgeworfen, dass man bei Platon nirgendwo eine Theologie findet, obwohl er ab und zu von Göttern redet. Proklos versuche also, etwas in den Werken Platons zu finden, was

[8] Eine der Besonderheiten des Proklos gegenüber Plotin, worauf C. Horn in seinem Beitrag hinweist, s. pp. 25 f.

nicht da sei. Proklos antwortet darauf, dass sein Lehrer Syrianos auf überzeugende Weise gezeigt hat, wie die zweite Hypothese von Platons *Parmenides* eine systematische und erschöpfende Darstellung aller Klassen der Götter bietet. Während die Theogonien darlegen, welche Götter welche anderen Götter hervorbringen, lernen wir aus der zweite Hypothese, wie eine Gruppe von Ursachen neue Gruppen von Ursachen hervorbringt, und so weiter. Diese Klassen von göttlichen Ursachen bilden eine ursächliche Kette vergleichbar mit den Stammbäumen der Theogonien. Die zweite Hypothese ist also so etwas wie eine platonische Fassung der Theogonien des von Göttern begeisterten Orpheus und Hesiod, die uns auch auf systematische Weise die Götter präsentieren. Syrianos, so berichtet es uns Proklos, hatte gezeigt, dass im *Parmenides*

> [...] jede der göttlichen Klassen von Plato auf symbolische Weise benannt worden ist und alle mittels philosophischer Namen zum Ausdruck gebracht werden, aber weder besungen mittels der Namen, die bei den Schriftstellern der Theogonien (τῶν τὰς θεογονίας γραψάντων) üblich sind, noch mittels der Namen, die die Essenzen (ὑπάρξεις) der Götter bezeichnen, so wie die von den Göttern offenbarten göttlichen Eponyme der göttlichen Klassen es machen.[9] Sondern, wie gesagt, werden sie mittels der Namen bezeichnet, die den Philosophen bekannt sind, wie 'das Ganze', 'die Menge', 'das Unbeschränkte', und 'die Grenze', Namen, die geeignet sind, um sie ihnen zu verleihen (*In Prm.* VI 1061, 35–1062, 7).[10]

Proklos stellt hier also die philosophischen Fachausdrücke des *Parmenides* den göttlichen Namen der Theogonien und denen, die mittels Orakel von den Göttern selbst offenbart worden sind, gegenüber. Gerade an diesem Punkt ist der *Kratylos* für das theologische Unternehmen des Proklos sehr nützlich. Proklos und seine Schule haben es sich nicht nur zur Aufgabe gemacht, eine platonische Theologie zu entwickeln, sondern auch, ihre Richtigkeit zu beweisen, indem sie ihre Übereinstimmung mit den von den Göttern offenbarten Theologien

---

9 Das heißt, alle Götter, die zur selben Kette (seirã) gehören, werden nach dem ersten Gott dieser Kette, der ὑπάρξις, benannt. So gibt es z.B. mehrere Götter, die 'Dionysos' heißen, nach einem 'Ur-Dionysos'; s. Procl., *In Cra.* LXXXI 38, 5–21.

10 Siehe zu diesem Text und seiner Bedeutung C. Steel, 'Le *Parménide* est-il le fondement de la *Théologie Platonicienne*?', in: A.P. Segonds/C. Steel (Hgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain, 13–16 mai 1998, Leuven/Paris 2000, 373–397. S. zum Thema der Theogonien auch H.D. Saffrey, 'Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien', in: E.P. Bos/P.A. Meijer (Hgg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992, 35–40; vgl. p. 45 zum *Kratylos*.

und Theogonien zeigen. Im *Kratylos* übersetzt Platon die traditionellen Namen der Götter, wie sie aus Theogonien und Orakeln bekannt sind, in philosophische Sprache und ermöglicht es, platonische Theologie und Theogonie zu verbinden. Der *Kratylos* bildet also die Brücke zwischen Platon und den Theologen. Jemand wie Theodoros hatte niemals die Idee gehabt, orphische Theogonien neben die platonische Philosophie zu stellen. Für ihn war nur die Bedeutung von philosophischen Namen wie τὸ Ἕν wichtig. Der *Kratylos* hat ihn also kaum interessiert.

Über die Relation zwischen Orpheus und Platon sagt Proklos in Buch IV der *Theologia Platonica* folgendes:

> […] Platon selbst im *Kratylos*, nach dem Vorbild der Orphischen Theogonien, nennt den Vater des Zeus Kronos, und den des Kronos Uranos. Der Wahrheit über sie durch ihre Namen nachspürend, erklärt er, dass der eine der Gestalter des Universums ist, der zweite der Behälter des göttlichen Intellektes, der dritte das Denken der ersten Gedanken. 'Denn der Blick, der sieht, was oben ist', sagt er 'ist der Himmel' (*Theol. Plat.* IV 5, 21, 15–21).

Diese Erklärung des Namens 'Uranos' durch das Denken der ersten Gedanken ist natürlich eine Anspielung auf Proklos' eigene Deutung der Etymologie dieses Namens, die wir soeben gesehen haben. Was die orphische Theogonie im *Kratylos* anbetrifft, bedauert Sokrates es, nachdem er die Namen des Uranos, Kronos und Zeus erklärt hat, dass er sich an 'die Genealogie des Hesiod' (*Cra.* 396 c) nicht weiter erinnern kann, während er in *Cra.* 402 b–c, mit Hinweis auf Hesiod, zwei Verse aus der Theogonie des Orpheus zitiert. Proklos, der die Genealogie des Hesiod mit Orpheus verbindet, betont selbstverständlich in seinem Kommentar die orphischen Elemente (siehe z. B. *In Cra.* CXV 66, 28–67, 23).[11]

Ich möchte diesen Beitrag abschließen mit der vielleicht etwas sonderbaren Bemerkung, dass Proklos die Absicht Platons zum Teil richtig verstanden hat. Für Platons philosophische Deutung einer Theogonie gibt es zeitgenössische Parallelen, zum Beispiel den berühmten Derveni-Papyrus. Der Derveni-Papyrus — die früheste erhaltene griechische Handschrift! —, der aus dem vierten Jahrhundert vor Christi Geburt stammt, enthält ein kosmogonisches Gedicht, das

[11] Zu den orphischen Elementen in Procl., *In Cra.* s. auch L. Brisson, 'La figure du Kronos orphique chez Proclus. De l'orphisme au néoplatonisme, sur l'orgine de l'être humain', in: P. Bourgeaud (Hg.), *L'orphisme et ses écritures.* Nouvelles recherches (Revue de l'histoire des religions 219), Paris 2002, 435–458.

dem Orpheus zugeschrieben wird, samt einem Kommentar. Laut dem anonymen Autor des Kommentars ist vieles aus der traditionellen Religion, Mythen ebenso wie Rituale, wenn es wörtlich genommen wird, sehr seltsam, so wie auch das kommentierte Gedicht. Deshalb muss man, wie er es macht, diese Sachen auf allegorische Weise interpretieren, um sie so mit den neuesten wissenschaftlichen Einsichten versöhnen zu können. Statt Wissenschaft darf man hier auch Philosophie lesen, was bekanntlich in dieser Zeit auf dasselbe hinausläuft. Ein beliebtes Instrument des Autors des Derveni-Papyrus ist die Etymologie. Viele moderne Gelehrte haben denn auch auf die Verwandtschaft zwischen dem *Kratylos* und dem Papyrus hingewiesen, und es gibt sogar den Vorschlag, dass derselbe Euthyphron, dem Sokrates seine etymologische Inspiration zuschreibt (*Cra.* 396 d), der Autor des Papyrus ist.[12]

Aber hatte Platon mit den Etymologien der göttlichen Namen im *Kratylos* eine Parodie auf Texte wie den Derveni Papyrus vorgehabt oder sollen wir sie doch in gewisser Weise ernst nehmen? Die moderne Forschung meint fast einstimmig, dass die Etymologien des *Kratylos* zum Ziel haben zu zeigen, dass die Etymologie kein geeignetes philosophisches Instrument ist, sondern nur zur Verirrung führen kann. Während Timothy Baxter meint, es handele sich hier um eine Parodie auf eine ganze Reihe griechischer Denker und Dichter, behauptet z. B. Rachel Barney, dass Platon uns diese ungeheuer lange Reihe von Etymologien nur deswegen präsentiert, um zu zeigen, dass er nicht unfähig ist, Etymologien zu bilden, obwohl er sie als ungeeignete Instrumente der Philosophie ablehnt. Er bildet sie sogar besser als jeder andere! Die Etymologien sind nach diesen Ansichten für Platon nur ein literarisches Spiel.[13] Es gibt aber Ausnahmen, wie David Sedley, der in seinem neuen Buch zum *Kratylos* eine Lanze dafür gebrochen hat, die Etymologien ernster zu nehmen. Er weist zum Beispiel auf die Etymologien der Namen Kronos und Uranos hin, die wir schon erwähnt haben. Wenn Sokrates im *Kratylos* behauptet, dass mit Kronos ein reiner Intellekt (*koros nous*) gemeint ist, weil Kronos seinen Vater Uranos betrachtet, kann diese Etymologie von Platon doch nicht als völliger Unsinn gemeint sein. Platon regt bekanntlich im *Timaios* an

---

12 Siehe zu dieser Verwandschaft z. B. T.M.S. Baxter, *The* Cratylus. *Plato's Critique of Naming*, Leiden 1992, 130–139; zu Euthyphron s. C.H. Kahn, 'Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?' in: A. Laks/G.W. Most (Hgg.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 55–63.

13 Baxter, *The* Cratylus, 86–106; R. Barney, *Names and Nature in Plato's* Cratylus, New York/London 2001, 69–73.

einer berühmten Stelle zum Studium des Himmels (Uranos) an, weil dann, wenn wir die Regelmäßigkeit der Kreisläufe der Himmelskörper betrachten, unser Intellekt verbessert wird und wir auf diese Weise so weit wie möglich Gott ähnlich werden.[14] So gibt es verschiedene Beispiele von Etymologien im *Kratylos*, die als Anspielungen auf spätere Dialoge verstanden werden können. Nicht alles ist selbstverständlich ernst gemeint, aber es ist auch nicht alles Spiel oder Parodie. Und obwohl man selbstverständlich nicht mit der theologischen Deutung der Etymologien durch Proklos einverstanden sein kann, scheint es mir doch, dass er völlig Recht damit hat, dass Platon im *Kratylos* im Fall der göttlichen Namen versucht, eine Art Theogonie auf philosophische Weise umzudeuten, wie es z. B. auch der Autor des Derveni Papyrus tut. Es ist genau so, wie Proklos in *Theol. Plat.* V 3, 16, 3–4 sagt: "Sokrates scherzt im *Kratylos* und ist gleichzeitig ernsthaft".

[14] D. Sedley, *Plato's* Cratylus, Cambridge 2000, 90–92.

THEOLOGY, NATURALLY. PROCLUS ON SCIENCE OF NATURE AS THEOLOGY AND THE ARISTOTELIAN PRINCIPLE OF μετάβασις*

Marije Martijn

I. *Introduction*

How is science of nature related to theology in Proclus' commentary on the *Timaeus*? This question holds the key to a proper assessment of the function Plato's *Timaeus* serves in Proclus' philosophy. Every scholar studying the role of nature within Platonic philosophy has to confront the issue of the conditions under which knowledge of the temporal, changing sensible world was thought to be obtainable and to be worthwhile. For Proclus the answer seems to be rather clear-cut, the main condition he formulates being that science of nature should study the proper causes of nature, in other words, that it should be theology.[1] What, according to Proclus, such a theological science of nature would look like in practice, is less straightforward.

The most recent contribution on this topic is that of Alain Lernould. He argues in his monograph *Physique et Théologie*, as well as in other work, that Proclus reads in the *Timaeus* a διαλεκτικός — in the sense of theological — treatment about the divine.[2] Admittedly, Proclus himself in the introduction to the commentary qualifies the

* My thanks go to the organisers of the conference 'Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik', for their kind invitation, and to the editors of this volume for their valuable comments on an earlier version of this paper. I would also like to express my gratitude to the participants of the conference, whose questions and remarks helped me improve my paper. Finally, I wish to thank Frans de Haas and Arianna Betti for being both critical and helpful readers. Work on this paper has been funded by NWO, the Netherlands Organization for Scientific Research, as part of PhD-project 350-20-005.

1 Cf. C. Steel, 'Why should we prefer Plato's *Timaeus* to Aristotle's *Physics*? Proclus' critique of Aristotle's causal explanation of the physical world', in: R.W. Sharples/A. Sheppard (eds.), *Ancient approaches to Plato's* Timaeus (Bulletin of the Institute of Classical Studies Suppl. 78), London 2003, 175–187.

2 A. Lernould, *Physique et Théologie. Lecture du* Timée *de Platon*, Villeneuve d'Ascq 2001, see also Id., 'La *divisio textus* du Timée dans l'*In Timaeum* de Proclus (sur la physique pythagoricienne du *Timée* selon Proclus)', in: A. Neschke-Hentschke (ed.), *Le* Timée *de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Louvain 2000, 63–93.

Timaeus as Platonic, Pythagorean, geometrical and theological,[3] but Lernould finds these four qualifications incompatible. The *Timaeus*, as a treatise of science of nature cannot be theological, Lernould argues, unless it transgresses its own boundaries, passing over the mathematical level and becoming dialectic, as the science of the divine. So the Pythagorean character has to yield to the Platonic, i.e. theology, and the geometrical character has to yield to dialectic. In other words, science of nature is theology, not by 'exposition dans un langage allusive' (δι' ἐνδείξεως, Saffrey-Westerink[4]), but 'apodictiquement' (δι' ἀποδείξεως).[5]

This interpretation, although it goes a long way toward clarifying Proclus' attitude to science of nature, has the disadvantage that it does not explain why Proclus himself emphasizes the geometrical character of the *Timaeus*.

In the following, I will start from Lernould's interpretation and test it against what Proclus himself tells us, as well as against Neoplatonic ontology and exegesis in general, in order to disprove the incompatibility of the qualifications 'geometrical' and 'theological' mentioned above. It will become clear that there is no need for an exclusion of geometry from science of nature in favour of theology.

More generally, the aim of this paper is to offer an alternative reading of the way in which Proclus takes science of nature as incorporated in the *Timaeus* to be theology. Starting from the four modes of discourse on the divine described in the *Platonic Theology*, Gersh's suggestion that motifs from the one mode can be adopted within another mode will be explored (sections III-IV). This in turn will lead to a reevaluation of the role of geometry in the commentary (sections V-VI). An important conclusion will be that Proclus does not consider the *Timaeus* to be a dialectical treatment of the divine.[6] Instead, he is well aware that he is dealing with both θεολογία and φυσιολογία, and that the latter imposes certain limitations on the treatise, determining it as a dialectical treatment of nature, or an iconic treatment of the divine at most. This prompts him to embrace what he calls the geometrical method of the *Timaeus*. Part of this geometrical method, a

---

3 I.e. *In Ti.* I 1, 4–14, 3.

4 See section III for an alternative translation of the term.

5 Lernould, *Physique et Théologie*, 35. See section II and III for δι' ἐνδείξεως; the expression δι' ἀποδείξεως occurs in *In Ti.* I, 283, 10.

6 That is, not under a certain interpretation of the notion 'dialectic'. For a further specification of this notion, see section III.

Neoplatonic version of the Aristotelian rule of μετάβασις, will be seen to prevent the *Timaeus* from developing into a full-blown theology.

II. *The* Timaeus

Let us first turn to the commentary on the *Timaeus* itself in search of an answer to the question what the status and character is of the treatment presented there, and if it could in any way be qualified as a dialectical treatise.

There are clear indications in the commentary on the *Timaeus* that an interpretation as theology pure and simple is problematic. First of all, in the very first line Proclus states that anyone knows that the σκοπός of the *Timaeus* is the entire φυσιολογία, science of nature.[7] Certainly, Platonic science of nature is a kind of theology, in the sense that it has a relation of *dependency* to real theology. Proclus explicitly states as much when discussing the transition to Timaeus' exposition (*Ti.* 27 b 7–10): "Real science of nature should be considered to be dependent on theology, just as nature, too, depends on the gods".[8] Furthermore, in a discussion of different possible approaches to science of nature, Proclus states that Timaeus will use all these approaches, but especially the one 'according to the emanation from the demiurge'.[9] Therefore:

> it is manifest (φαίνεται) that science of nature (φυσιολογία) is a kind of theology, because what is constituted by nature also has a divine existence in a way, to the extent that it is produced by the gods.[10]

---

7 *In Ti.* I, 1, 4–8: ὅτι μὲν ἡ τοῦ Πλατωνικοῦ Τιμαίου πρόθεσις τῆς ὅλης φυσιολογίας ἀντέχεται καὶ ὡς πρὸς τὴν τοῦ παντὸς ἀνήκει θεωρίαν, ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος τοῦτο πραγματευομένου, τοῖς μὴ παντάπασιν ἐσκοτωμένοις πρὸς τοὺς λόγους ἐναργὲς εἶναί μοι καταφαίνεται.

8 *In Ti.* I, 204, 8–10: δεῖ γὰρ τὴν ἀληθινὴν φυσιολογίαν ἐξάπτειν τῆς θεολογίας, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις ἐξήρτηται τῶν θεῶν. In this transition to the discussion of the *procemium* Proclus describes the φυσιολογία in the *Timaeus* as Pythagorean, in that it starts from the divine principles, contrary to the φυσιολογία renounced in the *Phaedo.*

9 As opposed to Plato's *Parmenides,* who examines everything insofar as it derives from the One. See *In Prm.* I 641, 15–21; cf. Steel, 'Why should we prefer', 187.

10 *In Ti.* I, 217, 25–27: οὗ δὲ καὶ ἡ φυσιολογία φαίνεται θεολογία τις οὖσα, διότι καὶ τὰ φύσει συνεστῶτα, καθ' ὅσον ἐκ θεῶν ἀπογεννάται, θείαν πως ἔχει τὴν ὕπαρξιν. Cf. *Theol. Plat.* I 29, 24–30, 3: the intelligible gods are treated in the *Timaeus* 'for the sake of the treatment of nature' under discussion (τῆς προκειμένης ἕνεκα φυσιολογίας), because every image is necessarily known through its paradigm.

So in accordance with Neoplatonic ontology and epistemology, we find the gods in nature, and we should find theology in the science of nature.

The latter, however, that theology is present in the science of nature, should not be taken for granted. In fact, we find this particular blend only in Platonic science of nature, Proclus tells us in the introduction to the commentary, since Plato is the only φυσιολόγος who discusses the real, divine causes of the universe — the efficient, the paradigmatic and the final cause — in addition to the συναίτια, the material, formal and instrumental causes, which we come across in writings of philosophers such as Anaxagoras.[11]

But if the *Timaeus* as Platonic science of nature is a treatment of divine causes, then are we forced to say that at least when these three real causes are treated in the *Timaeus*, we do in fact encounter theology pure and simple?[12] To answer this question, we have to trace Lernould's distinction between an apodictic/dialectic and an allusive treatment of the divine back to its source, *Platonic Theology* I 4.

III. *Four modes of discourse in the* Platonic Theology

A first indication of why Lernould's interpretation of Proclus' reading of the *Timaeus* runs into difficulties can be found in the *Platonic Theology*. The distinction used by Lernould between an apodictic/dialectic and an allusive treatment of the divine, finds its source in a well known passage of the *Platonic Theology*, where Proclus distinguishes four kinds of Platonic discourse about the gods:

> Apparently he does not pursue the instruction about the gods everywhere in the same way, but sometimes he unfolds the truth about them in an inspired way, and sometimes dialectically, sometimes he conveys their unspeakable properties symbolically, and sometimes he ascends from images up to them and reveals the primary causes of the wholes in them.[13]

---

[11] Esp. *In Ti.* I, 2, 1ff.; cf. Steel, 'Why should we prefer', 177–183.

[12] Cf. Proclus' remark, at *In Ti.* I, 227, 1–3, that the theory of nature issues in theology: καὶ οὕτως ἐφεξῆς καὶ ὁ περὶ τούτων (i.e. the real causes) εἰσάγεται λόγος, καὶ τελευτᾷ δὴ καλῶς ἡμῖν εἰς θεολογίαν ἡ φυσικὴ θεωρία.

[13] *Theol. Plat.* I 4, 17, 18–24: φαίνεται γὰρ οὐ τὸν αὐτὸν πανταχοῦ τρόπον μετιὼν τὴν περὶ τῶν θείων διδασκαλίαν, ἀλλ' ὁτὲ μὲν ἐνθεαστικῶς ὁτὲ δὲ διαλεκτικῶς ἀνελίττων τὴν περὶ αὐτῶν ἀλήθειαν, καὶ ποτὲ μὲν συμβολικῶς ἐξαγγέλλων τὰς ἀρρήτους αὐτῶν ἰδιότητας, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν εἰκόνων ἐπ' αὐτοὺς ἀνατρέχων καὶ τὰς πρωτουργοὺς ἐν αὐτοῖς αἰτίας τῶν ὅλων ἀνευρίσκων.

Plato, Proclus says in this first description, has four ways of instructing about the gods: in an inspired way (ἐνθεαστικῶς), dialectically (διαλεκτικῶς), symbolically (συμβολικῶς) and from images (ἀπὸ τῶν εἰκόνων).[14] In the first two modes Plato presents us with the truth about the gods; in the third mode, what cannot be spoken about is expressed in symbols; and in the fourth the causal role of the gods is shown with the use of images. Later on all this is rephrased in a second description, where the former two modes are combined under the heading ἀπαρακαλύπτως, and the latter two are further qualified as δι' ἐνδείξεως:

> For those who speak about the gods by indication (δι' ἐνδείξεως) speak either symbolically and mythically or through images, whereas of the ones who advance their thoughts unveiled (ἀπαρακαλύπτως) some write scientifically, and others on account of inspiration from the gods.[15]

After the passage quoted above (*Theol. Plat.* I 4, 17, 18–24), Proclus continues with an illustration of these four modes of discourse about the divine, among others by mentioning dialogues as well as non-Platonic texts in which they can be found, and including a third description of each of the modes. To limit ourselves to the two approaches relevant in this context (i.e. διαλεκτικῶς and ἀπὸ τῶν εἰκόνων): for the dialectical treatment, which is found only in Plato, Proclus names especially the *Sophist* and *Parmenides*, but not the *Timaeus*, which is instead mentioned as a treatment of the divine in images, i.e. διὰ τῶν εἰκόνων.[16] This mode of discourse — let us call it the 'iconic mode'[17] — is further characterized as "[...] teaching through mathematics [...] and a treatise about the gods from ethical

[14] Cf. *In Prm.* I 646, 21 ff., where a similar division is made.

[15] *Theol. Plat.* I 4, 20, 1–5: οἱ μὲν γὰρ δι' ἐνδείξεως περὶ τῶν θείων λέγοντες ἢ συμβολικῶς καὶ μυθικῶς ἢ δι' εἰκόνων λέγουσιν, οἱ δὲ ἀπαρακαλύπτως τὰς ἑαυτῶν διανοήσεις ἀπαγγέλλοντες οἱ μὲν κατ' ἐπιστήμην οἱ δὲ κατὰ τὴν ἐκ θεῶν ἐπίπνοιαν ποιοῦνται τοὺς λόγους. The switch from ἀπὸ τῶν εἰκόνων to δι' εἰκόνων here and διὰ τῶν εἰκόνων in I 4, 19, 10–11 may depend merely on the following verb (ἀνατρέχων in I 17, 22; λέγουσιν here; γινώσκειν in 19, 11) rather than on any difference in the function or nature of the εἰκόνες. Another option will be discussed below.

[16] *Theol. Plat.* I 4, 19, 6–13: εἰ δὲ βούλει καὶ τῆς διὰ τῶν μαθημάτων διδασκαλίας μνησθῆναι καὶ τῆς ἐκ τῶν ἠθικῶν ἢ φυσικῶν λόγων περὶ τῶν θείων πραγματείας, οἷα πολλὰ μὲν ἐν Τιμαίῳ πολλὰ δὲ ἐν Πολιτικῷ πολλὰ δὲ ἐν ἄλλοις διαλόγοις ἐστὶ κατεσπαρμένα θεωρεῖν, ἐνταῦθα δήπου σοι καὶ ὁ διὰ τῶν εἰκόνων τὰ θεῖα γινώσκειν ἐφιέμενος τρόπος ἔσται καταφανής. Ἅπαντα γὰρ ταῦτα τὰς τῶν θείων ἀπεικονίζεται δυνάμεις.

[17] S. Gersh, 'Proclus' Theological Methods: the Programme of Theol. Plat. I 4', in: A.P. Segonds/C.G. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne.* Actes du Colloque International de Louvain, 13–16 mai 1998, Leuven/Paris 2000, 15–27, here: 15.

or physical λόγοι".[18] Considering Proclus' characterization of the theology we find in the *Timaeus*, then, we seem to be faced with the following inconsistency. Proclus himself in the *Platonic Theology* qualifies the *Timaeus* as theology εἰκονικῶς, but if Lernould is right, Proclus cannot read the *Timaeus* as theology other than theology done διαλεκτικῶς. These two are not compatible. Or are they? There is in fact an indication in the *Platonic Theology* that the difficulty is only apparent, and that the presence of the method 'from images' in the *Timaeus* need not exclude the other methods.[19] Proclus' formulation οἷα πολλὰ μὲν ἐν Τιμαίῳ suggests that the iconic mode can be found in parts of the dialogue, but does not by definition cover it entirely. Of course, the other parts might simply not contain any theology. After all, an objection presented by an imaginary opponent in *Theol. Plat.* I 6 (esp. 27, 8–13) is that no Platonic dialogue is entirely devoted to theology. On the other hand, every dialogue contains theology in one way or the other, and the *Timaeus* belongs to the ones that are entirely (δι' ὅλων ἑαυτῶν) filled with the divine (*Theol. Plat.* I 5, 23, 22–24, 11).

If we want the entire dialogue to contain some theology in some way, another option is that the different modes can be found side by side. Any part of the *Timaeus* that is not written in the iconic mode may then be a dialectical treatment. Yet a different possibility of the combination of modes, more suitable to the Neoplatonic conception of reality, is the one proposed by Gersh. He suggests that modes may intersect through the adoption of motifs from one mode within another; *in casu* "the hypotheses regarding the generatedness of the cosmos etc." in the commentary on the *Timaeus* as an example of utilization of dialectical motifs by the iconic mode.[20] In the following this proposal will be explored. For now, one thing is clear: Lernould's

---

18 *Theol. Plat.* I 4, 19, 6–13: τῆς διὰ τῶν μαθημάτων διδασκαλίας [...] καὶ τῆς ἐκ τῶν ἠθικῶν ἢ φυσικῶν λόγων περὶ τῶν θείων πραγματείας. We will shortly return to the details of this description, and to the question what is meant by διὰ τῶν μαθημάτων and ἐκ τῶν ἠθικῶν ἢ φυσικῶν λόγων.

19 On the assumption that the classification of the four modes of discourse is to be applied to the dialogues themselves, Sheppard suggests that the classification is merely a programmatic statement about the interpretations of different dialogues of Plato within the course of the *Platonic Theology* (A. Sheppard, 'Plato's *Phaedrus* in the *Theologia Platonica*', in: Segonds/Steel, *Proclus,* 415–423, here: 417–8). I grant that this can be said with regard to *Theol. Plat.* I 9, 20–10, 10, where Proclus explains what his approach will be to, among others, each of the four modes, but at the same time this passage clearly shows that in the *Platonic Theology* Proclus gives us the distillate from Platonic dialogues. Moreover, from the *Timaeus* itself we can gather that it is an iconic treatment of the divine. Cf. section III.

20 Cf. Gersh, 'Proclus' Theological Methods', 22–25.

claim that 'science of nature' is a kind of theology, but *not* with the use of images,[21] is simply invalid.

IV. *The likely story and its mode of discourse*

Starting from Gersh's proposal that motifs from the dialectical mode of discourse about the divine can be adopted within the iconic mode, let us take a closer look at the details of the description of the iconic and the dialectical mode in relation to the commentary on the *Timaeus.*

An adequate discussion of the dialectical mode of discourse about the divine would involve giving an account of Proclean dialectic. If it is at all possible to give such an account, the reader will certainly not find it here, since such a task would take us far beyond the scope and length of this paper. For our purposes, a crude sketch of some features of Proclean dialectic and the corresponding mode of discourse will suffice.[22]

In his 1987 article Lernould makes a distinction between two kinds of Proclean dialectic. He distinguishes on the one hand the supreme science of the divine — I take it that Lernould means Dialectic as theology —, leading up to an unhypothetical first principle, the One. For convenience we could call this kind Dialectic with a capital 'D'. On the other hand, and derived from this, we find dialectic (which I will write with a small 'd') as a scientific method that uses definition, division, demonstration and analysis, and can be applied in every branch of 'science', regardless of its subject matter and level of cognition (with the limitation that the 'dialectical power' diminishes on every lower level).

The dialectical mode as described in the *Platonic Theology* involves, as we saw, a direct (ἀπαρακαλύπτως) 'unfolding of the truth about the gods' (ἀνελίττων τὴν περὶ αὐτῶν ἀλήθειαν), in a scientific exposition

---

21 Lernould, *Physique et Théologie*, 35: "On voit bien ainsi en quel sens la physique est une *sorte de* théologie. Non pas au sens où elle est une révélation des principes divins au moyen de ces images que sont les nombres et figures géométriques, qui relève de cette exposition allusive (δι' ἐνδείξεως) des réalités divines que Proclus dit être propre à Pythagore (*Theol. Plat.* I 4, 19, 6 ff. 20, 8 ff.)".

22 For a more extensive discussion of Proclean dialectic see Proclus *In Prm.* I 648, 1–658, 31 and V 988, 6–992, 28, where three kinds of dialectic are distinguished. See also W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965; A. Lernould, 'La Dialectique comme Science première chez Proclus', *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987), 509–536.

(κατ' ἐπιστήμην). Connecting this with Lernould's distinction, we could say that the dialectical mode of discourse in its pure form comes down to straightforward science of the divine and is therefore the one belonging to Lernould's Dialectic, or theology.

The other mode of discourse about the divine relevant in this context, the iconic mode, needs to be looked into in more detail. In his first description of the iconic mode Proclus states that when Plato applies it he "ascends from images (ἀπὸ τῶν εἰκόνων) to the gods and uncovers the primary causes of the wholes in these images". The second description is 'speaking through images' (δι' εἰκόνων). I propose that these two qualifications, ἀπὸ τῶν εἰκόνων and δι' εἰκόνων, refer to different aspects of the iconic mode, its starting point and its procedure respectively.

In the context of the *Timaeus* the qualification of εἰκών cannot but recall the status of the world of sense perception as essentially an image of the divine.[23] Moreover, an exposition that is devoted to that world can never be more than an image itself, a 'likely story' (εἰκὼς λόγος), as Timaeus tells us (29 b 3–d 3). The 'likeness' of this λόγος is triple. First of all, its subject matter, the universe itself as a whole resembles the divine νοῦς. Secondly, a text has a likeness to its subject matter. And finally, our knowledge is an approximation of reality. The latter two of these likenesses are present in written or oral texts and in cognitive processes respectively, but the first likeness is unique to discourse that has any aspect of the world of sense perception as its direct subject. It is this ontological likeness that Proclus has in mind in the *Platonic Theology*, when he singles out the *Timaeus* as supplying theological discourse starting 'from (ἀπό) images'. That 'images' here refers to ontological image is evident from the third description of the mode, where 'from images' is picked up by 'a treatise from (ἐκ) physical λόγοι': the images in question are both the entire κόσμος, filled with 'creative reason principles' (λόγοι) and, consequently but not primarily, the exposition (λόγοι) about it.[24]

Although the second qualification mentioned above, 'speaking δι' εἰκόνων', may indicate the same as the first (i.e. ἀπὸ τῶν εἰκόνων), if we

---

[23] See e.g. *In Ti.* I, 335, 10 ff.; 343, 18–19; 344, 5–7. For a discussion of Proclus' treatment of the εἰκὼς μῦθος see M. Martijn, 'The *eikōs mythos* in Proclus' Commentary on the *Timaeus*', in: H. Tarrant/D. Baltzly (eds.), *Plato's Ancient Readers*, forthcoming with Duckworth, 2006.

[24] In the *In Ti.* the expression φυσικοὶ λόγοι stands for φυσιολογία (e.g. I, 19, 23. 337, 25 etc.), but more often for the productive reason principles of nature (e.g. I, 27, 27. 51, 28 etc.).

want to credit Proclus with accuracy we could interpret it as referring to a second aspect of the iconic mode, namely the didactic means or procedure applied in it.[25] This option is all the more likely if we link the qualification 'speaking δι' εἰκόνων' with the remaining part of the third description, i.e. 'teaching through μαθήματα', which 'picture the powers of the gods'.[26] As is well known, such mathematical images are indeed present in the *Timaeus* and can be found in the division of the substances of the soul according to geometrical proportions, as well as in the description of the four elements. It is important to note that the phrase δι' εἰκόνων is slightly confusing in this context, since Proclus seems to conflate ontological and literary imagery here: εἰκόνες refers to two different kinds of images at the same time. On the one hand, the role of mathematical images within the cosmology of the *Timaeus* is to provide a literary analogy. Physics, not mathematics is the subject of the text, but to facilitate insight into the way the physical world derives its order from the gods, mathematical images are used. That does not mean, however, that we are to infer that e.g. the four elements actually consist in geometrical figures.[27]

On the other hand, that mathematics can supply access to the gods at all is because 'mathematicals' are ontological images of the divine causes, intermediate between the physical and the transcendental. Like the physical images, these mathematical images are not images of the divine in the sense of indirect references, as e.g. metaphors, but direct representations of an ontological level. At the same time, however, the mathematical images are like a metaphor expressing not the divine, but the physical, without its material aspect.[28]

From the above description of the nature of the iconic mode it is clear that this mode is essentially different from the other three, i.e. the dialectical, symbolic and inspired, to the extent that the latter

---

[25] In first instance one might expect the phrase 'through (διά) images' to refer to the 'summary' of the *Republic* and the Atlantis myth (*Ti.* 17 b 5–19 b 2 and 20 d 7–26 e 1 respectively). After all, in his *divisio textus* of the *Timaeus*, Proclus does mention that these give us 'the order of the all through images' (δι' εἰκόνων ἡ τοῦ παντὸς ἐπιδείκνυται τάξις, *In Ti.* I, 4, 7 ff.; cf. *In Ti.* I, 206, 16–19; see also I, 63, 8–12, where Timaeus, as opposed to Critias and Hermocrates, is said not to treat *these things* (ταῦτα), i.e. the universe, through images). However, in *Platonic Theology* I 4 he has something else in mind, i.e. not textual images of the proper subject, but the subject itself as an ontological image of the divine.

[26] *Theol. Plat.* I 4, 19, 12–13.

[27] This will become clear in section VI.

[28] This is confirmed by *Theol. Plat.* I 4, 19, 20–21: πάντα δὴ οὖν ταῦτα δι' ὁμοιότητος τῶν τῇδε πρὸς τὰ θεία τὰς ἐκείνων ἡμῖν προόδους καὶ τάξεις καὶ δημιουργίας ἐν εἰκόσιν ἐπιδείκνυσιν.

pertain to characteristics of methodology, whereas the iconic mode is first and foremost qualified by its subject matter.[29] Following Pépin I suggest that the formula δι' ἐνδείξεως, expressing what the symbolical and the iconic modes of discourse have in common, is to be translated as 'by indication' or 'through signs', rather than Saffrey and Westerinks (and Lernould's) translation 'dans un langage allusif' ('in allusive speech'[30]). Allusion is indirect reference, but the iconic mode is one that directly refers to 'signs' in our world, thereby providing understanding of a transcendental reality.[31]

What are the consequences of all this for the theology we find in the *Timaeus* according to Proclus? Could the *Timaeus* present us with a combination of at least two modes of discourse: the dialectical and the iconic? Or will we find instead that Proclus adopts dialectical motifs within the iconic mode? The strict relation of the iconic mode to its subject matter suggests that the entire cosmology (i.e. Timaeus' exposition, *Ti.* 27 c ff.) is dominated by this mode. This precludes the use of different modes side by side. Apparently Gersh's suggestion of the adoption of motifs offers the most promising framework. Any dialectical treatment of the divine would be possible only through adoption of dialectical motifs within the primary iconic mode. And we will see that even this implementation of motifs is subject to limitations set by the primary mode.

Let us turn to the *Timaeus* to find out if its namesake, according to Proclus, does not only 'ascend from images up to the gods and uncover the primary causes of the wholes in these images' (iconic mode), but also 'unfold — the truth, or the likely story ? — about the gods dialectically' (dialectical mode). If he does, such an account is most likely to be found in the most theological part of the *Timaeus*: the procemium (*Ti.* 27 c 1–29 d 4; *In Ti.* I, 204–355), where the efficient (or demiurgic), the paradigmatic and, according to Proclus, also the final cause of the cosmos are introduced.[32]

---

[29] Cf. J.M. Dillon, 'Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis', in: R.B. Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism* (Studies in Neoplatonism 1), New York 1976, 247–262, here: 250. See also A. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic* (Hypomnemata 61), Göttingen 1980, 196–201 on images.

[30] See H.D. Saffrey/L.G. Westerink, *Proclus Théologie Platonicienne*, Paris 1968.

[31] J. Pépin, 'Les modes de l'enseignement théologique dans la *Théologie Platonicienne*', in: Segonds/Steel, *Proclus*, 1–14, here: 3–4.

[32] The answer to this question becomes all the more interesting if we consider the contemporary debate about the exact start of the εἰκὼς μῦθος. It has been suggested that by separating the *procemium* off from the rest of the exposition on the

V. *The procemium and its geometry*

The procemium is the only part of Timaeus' speech that is very explicitly marked off, because it is only here that Socrates gets to interrupt the mathematician from Locri and comment on the exposition, which is otherwise a monologue. The reason Plato gave this section a separate status, is among others that it contains the fundamental principles of the account on the universe.[33]

In a nutshell, the contents of the procemium are the following. After some preliminaries, i.e. the invocation of the gods and the exhortation of the audience, Timaeus lays down three ontological or metaphysical and epistemological principles: 1. (a) Being is known through intellect with reasoning, and (b) Becoming is grasped through opinion with perception; 2. all Becoming has an (efficient) cause; 3. the model used by this 'maker' determines the quality of the product (27 d 5–28 b 2). Next he applies these principles to the universe: 1. the universe has become; 2. it has a maker; 3. he used an eternal model (28 b 2–29 b 3). Finally, he formulates yet another principle.[34] This principle concerns the textual[35] consequences of the epistemological difference between being and genesis, in other words, the famous εἰκὼς λόγος/μῦθος,[36] or the 'likely story' (29 b 3–d 3): a text is like its subject matter, so a text on something that is becoming, and a copy of Being, is itself a copy, and therefore a likely story, but not the truth. At this point Socrates interjects 'we have received your procemium in admiration, now proceed to the νόμος, the main piece'.

---

universe, Plato is exempting the principles that are there delivered from the allegedly depreciative qualification of 'likely story' (εἰκὼς μῦθος), which would then be given only to everything that comes after the *procemium*. Cf. D.T. Runia, 'The Literary and Philosophical Status of Timaeus' *procemium*', in: T. Calvo/L. Brisson (eds.), *Interpreting the* Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum Selected Papers, Sankt Augustin 1997, 101–118, here: 113, and G. Reale, 'Plato's Doctrine of the Origin of the World, with special reference to the *Timaeus*', ibid. 149–164, here: 152.

33 But cf. previous note.

34 Cf. section III.

35 Textual in a very broad sense. The consequences could be e.g. rhetorical or linguistic, depending on the interpretation of the principle.

36 Throughout the dialogue, we encounter both εἰκὼς λόγος and εἰκὼς μῦθος. I will not go into the question whether they are distinct, since I agree with G. Vlastos ('The Disorderly Motion in the *Timaeus*', *Classical Quarterly* 33 [1939], 71–83; reprint in: R.E. Allen [ed.], *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, 379–399, here: 382) that εἰκώς is the important word.

After that, Timaeus is not interrupted, and even at the end of the (so-called) dialogue there is no reaction from one of the others.[37]

There is something odd about Proclus' treatment of the proœmium. As noted in the introduction of this paper, his awareness of the limitations imposed on science of nature due to its unstable subject matter, makes him emphasize the geometrical character of the *Timaeus*. On quite a number of occasions in the commentary on the *Timaeus* Proclus points out that Plato's method can be compared to that of a geometer. Contrary to what might be expected, we do not find these remarks in the context of a discussion of the geometrical proportions of the world soul or the exposition on the geometrical character of the solids, i.e. the mathematical images used in the iconic mode.[38] Instead, the places where Proclus compares Plato to a geometer can almost all be found in the section on the proœmium.[39] Since the proœmium contains the discussion of the causes and can therefore be considered the most theological part of the dialogue, it is somewhat surprising to find it so emphatically associated with geometry.

Although a lot has been written on different aspects of Proclus' (philosophy of) mathematics, his comparison between Plato's method in the *Timaeus* and that of a geometer has not received the attention it deserves. In general, the question why Proclus makes the comparison at all is answered by O'Meara, in his discussion of Proclus' Pythagoreanizing approach to the *Timaeus*: Proclus, when confronted with the 'likely story' of the *Timaeus*, chooses not to ignore it, or gloss it over, or give up hope of finding science in the *Timaeus*, but instead tries to show to what extent and in which way science of nature can, after all, be a science. He does this by stressing the geometrical aspect

[37] Our commentator in his discussion of this solitary interjection of Socrates', which demarcates the end of the proœmium, summarizes the proœmium as follows "[...] the term proœmium indicates the sum of all the ideas contained in the hypotheses; indeed, all the preliminaries are in it: why the proœmium has been uttered, what the nature is of what is investigated, from which hypotheses and from which things — shown beforehand to follow from them — it depends, what the nature of the words is like, and of what disposition the listener should be". (*In Ti.* I, 354, 27–355, 4).

[38] In his discussion of the worldsoul (*Ti.* 34 a–37 c; II, 102, 7–316, 4, esp. 166, 15–211, 30), however, Proclus on occasion mentions the approach from mathematical images (e.g. 204, 11; 211, 15); on the five regular solids: *Ti.* 31 b–34 a (see esp. *In Ti.* II, 13, 15–56, 11).

[39] A.J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur le* Timée II, Paris 1967, 7–10 and D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, 182 mention *In Ti.* I, 226, 22–227, 3. 228, 25–229, 11. 236, 8–237, 9. 258, 12–23. 272, 10–17; cf. 263, 19–264, 4. 265, 3–10. 283, 11–20. 332, 6–9. 344, 28–345, 7. 348, 13 ff. 355, 24; II, 7, 19–33. 114, 14-15.

of the dialogue. Geometry starts from principles, and derives its conclusions (only) from them, following well-described rules of demonstration. In this way, its method provides certainty.

So Platonic science of nature, if carried out strictly in accordance with syllogistic form, says O'Meara, is able to provide certainty after all. Starting from principles means finding causes, which have to be transcendent and unchanging. [40] And if science of nature is shown to start from unchanging, transcendent, i.e. meta-physical principles, it becomes theology, as Proclus himself states in the foreword of the commentary:

> The dialogue deduces its conceptions from above, from the very first principles, mixes the demonstrative with the categorical, and equips us to comprehend the physical not only physically, but also theologically.[41]

O'Meara shows that in general Proclus often applies the adjective 'geometrical' to a method to indicate its scientific rigor, its syllogistic exposition of a subject.[42] O'Meara therefore identifies the method — as recognised in the *Timaeus* by Proclus — as 'rigorously syllogistic in form' (182), following well-described rules of demonstration.[43]

Two aspects of O'Meara's interpretation are somewhat unsatisfactory. First of all, geometry uses many different methods, and is hardly syllogistic, let alone rigorously so. In fact, in his discussion of Proclus' prologue to Euclid's *Elements* book I, O'Meara does show that Proclus was aware of this, and gives a broader characterization of geometry as using not only syllogistic derivation of conclusions from principles that depend on (higher) dialectic, but also applying other dialectical methods (171 f.).[44]

---

40 O'Meara, *Pythagoras revived*, 183 f. Cf. Steel, 'Why should we prefer', esp. 183 ff. Steel emphasizes the importance of the notion of causality that is involved.

41 *In Ti.* I, 8, 2–5: [...] ὁ διάλογος [...] ἄνωθεν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχῶν ποιεῖται τὰς ἐπιβολάς, μίγνυσι δὲ τῷ ἀποφαντικῷ τὸ ἀποδεικτικόν, καὶ τὰ φυσικὰ οὐ φυσικῶς μόνον, ἀλλὰ καὶ θεολογικῶς νοεῖν ἡμᾶς παρασκευάζει.

42 See especially O'Meara, *Pythagoras revived*, ch. 8, cf. ch. 10 par. 2.

43 This description is probably inspired by the close connection Neoplatonists see between mathematics and διάνοια, discursive or demonstrative thought. Cf. O'Meara, *Pythagoras revived*, 168.

44 Things may be even more complicated than that. As Mueller shows in his article on the relation — if any — between Greek logic and Greek mathematics, proofs in Greek mathematics cannot be reduced to categorical syllogisms, but instead rely on operations that are not formalised (I. Mueller, 'Greek Mathematics and Greek Logic', in: J. Corcoran (ed.),*Ancient Logic and its Modern Interpretations.* Proceedings of the Buffalo Symposium on Modernist Interpretations of Ancient Logic, 21–22 April 1972, Dordrecht 1974, 35–70).

Secondly, even in the commentary on the *Parmenides*, a dialogue that could be classified as theology all the way, Proclus occasionally calls the reasoning 'geometrical'.[45] The context in the *Parmenides* commentary is invariably the rigor of geometrical reasoning, i.e. starting from definitions and common notions and deducing necessary conclusions from them. But in the case of the *Parmenides* commentary there is no need whatsoever to show to what extent this text could qualify as science by emphasizing its geometrical progression. Instead, considering the fact that traditionally the *Parmenides* is the only Platonic dialogue entirely devoted to theology[46], it seems more valuable to call attention to dialectic, the 'ancestor' and source of the methods of geometry. Are we, then, to assume that in underlining the geometrical character of a passage Proclus has in mind nothing more than an almost casual reference to its scientific rigor?[47]

Lernould, not surprisingly, does stress the dialectical aspect of 'working like a geometer': from the fact that geometry uses every dialectical method, Lernould infers that Proclus, when he says 'working geometrically', really means 'working scientifically' in general, and since dialectic is the supreme science, he actually means 'working dialectically', which then refers to the dialectical mode described in the *Platonic Theology*.[48]

In that case, we are left with the question why Proclus felt the need to label Plato's method as 'geometrical' at all. Why did he not simply call the method 'dialectical' or 'theological'?

VI. *The genus of φυσιολογία and the rule of μετάβασις*

The answer to these questions can be found in an aspect of the method of geometry that is part of the comparison in the *Timaeus* commentary, but is absent from the *In Parmenidem*: the limitations imposed by the scientific genus, and the rule against μετάβασις. For a good understanding of this rule an evaluation of the method of

---

45 Cf. O'Meara, *Pythagoras revived*, ch. 10. He mentions *In Prm.* I 645, 9–27; II 727, 8–10; VI 1132, 20–6; VII 1140, 19–22. 1195, 26–30. 1206, 1–3 (200, n. 12). To these one may add VI 1099, 39–1100, 10 (immediately followed by οὕτω μὲν οὖν λογικῶς ἀποδείκνυται etc.); VII 1151, 38–1152, 8. 1162, 29–1163, 1.

46 *Theol. Plat.* I 7, 31, 7 ff.

47 Cf. Steel, 'Why should we prefer', 183 ff. who seems to identify the geometrical method with an axiomatic method.

48 See e.g. his Introduction (*Physique et Théologie*), esp. 12 f.

geometry as described by Proclus in the commentary on book I of Euclid's *Elements* is essential.

In his introduction to geometry in the commentary on the first book of Euclid's *Elements* (i.e. the second part of the prologue, 48–84, 23), Proclus provides a generous account of the objects and methods of that science. Geometry, Proclus tells us, "always starts from hypotheses (ὑποθέσεις) and first principles (ἀρχαί) that it obtains from the science above it,[49] and it employs all the procedures of dialectic".[50]

Moreover, geometry treats the definitions (λόγοι) of its object in one part, the axioms from which the demonstrations commence, and the postulates in another, and the demonstrations of essential properties in a third.[51] For each science studies its own underlying γένος, or subject matter, the existence of which needs to be assumed before any demonstration can be embarked on, and the essential properties of that γένος. Moreover, it has its own peculiar principles, but the axioms it uses are common to all sciences, although each science uses them in the appropriate manner. [52]

The different elements of this description of the geometrical method, which is a mixture of Euclidean geometry, Aristotelian science[53] and Neoplatonic ontology, can all be encountered in the commentary on the *prooemium* of the *Timaeus*.[54] For our interests, especially the proper genus and principles of a science are relevant.

On several occasions in the commentary on the *Timaeus* Proclus refers to the proper genus and principles of science of nature, mainly in the language of the description of the constituents of a science in *Posterior Analytics*. Although much is unclear about that description, this much we know: every science has its own genus, i.e. a range of subject matter, the attributes of which are proved within the science. Every

---

49 I.e. universal mathematics, but also, on a higher level, dialectic as the capstone of the mathematical sciences. Cf. *In Euc.* 42, 9–44, 24.

50 I.e. "definition and division for establishing first principles and articulating species and genera, and demonstrations and analyses in dealing with the consequences that follow from first principles, in order to show the more complex matters both as proceeding from the simpler and also conversely leading back to them". *In Euc.* 57, 18–26, transl. G.R. Morrow (*Proclus: A Commentary on the First Book of Euclid's* Elements, Princeton 1992). Cf. 69, 9 ff., more specifically on the methods used in Euclid's *Elements*.

51 *In Euc.* 57, 26–58, 3. The word 'part' here refers to sections of the treatises.

52 *In Euc.* 58, 3–9. Proclus' scientific method differs from that of Aristotle in this respect, since according to Aristotle the common principles are common to several sciences, not to all (*APo.* I 10, 76 a 37–40).

53 It leans rather heavily on Arist. *APo.* I 7, 75 a 39 ff.

54 See e.g. Festugière, *Proclus. Commentaire* II, 7–11.

science also has its proper principles (definitions and existence claims), which by definition cannot be proved within that science. This implies that all sciences are autonomous, which has certain consequences, most importantly that a scientist cannot demonstrate anything that does not concern his own genus, including the principles of other sciences.[55] After all, that would involve combining pieces of knowledge from his own science with that from another science, and — assuming that pieces of knowledge are proper to a science — they would not have a middle term in common, so that demonstration would be impossible.[56] For example, an arithmetical demonstration cannot be applied to magnitudes that are not numbers.[57] This crossing from one genus to another is generally referred to as μετάβασις.[58]

There is an exception to the impossibility of μετάβασις: when one genus comes below the other in some way, the attributes that the lower genus owes to the higher genus should be proved in the higher genus. More precisely, this kind of μετάβασις consists in providing grounds (τὸ διότι) [59] for the pieces of knowledge (τὸ ὅτι) belonging to subordinate science A within superordinate science B, where the two have a genus in common, in a way (πῇ):[60]

> The 'because' differs from the 'that' in another way[61], in that each is considered by another science. This is the case with all the things that relate to one another in such a way that one is below the other.[62]

Consequently, some sciences, the 'subalternate' ones as McKirahan calls them,[63] are related to one another in the same way, so that one studies the pieces of knowledge, whereas the other investigates their

---

55 Cf. R.D. McKirahan jr., *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton 1992, 54 ff.

56 *APo.* I 7, 75 b 10 f.

57 More concretely, it is not possible to prove within geometry that two κύβοι make a κύβος (*APo.* I 7, 75 b 13–14), since this can be proved only with the use of cubic numbers, and numbers form the genus of arithmetic.

58 This rule is discussed esp. in *APo.* I ch. 7, 9 and 13. Barnes calls it the kind-crossing rule. See J. Barnes, *Aristotle Posterior Analytics*, Oxford ²1993, 123, 130–1, 134–5, 158–60; R.D. McKirahan jr., 'Aristotle's Subordinate Sciences', *The British Journal for the History of Science* 11 (1978), 197–220. See also McKirahan, *Principles and Proofs*, esp. ch. V.

59 'Ground' is here used in a strong sense to allow for both causal and epistemic reasons.

60 *APo.* I 7, 75 b 8–9; I 9, 76 a 22–25.

61 Other, that is, than differing within one and the same science.

62 *APo.* I 13, 78 b 34–7: ἄλλον δὲ τρόπον διαφέρει τὸ διότι τοῦ ὅτι τῷ δι ἄλλης ἐπιστήμης ἑκάτερον θεωρεῖν. τοιαῦτα δ' ἐστὶν ὅσα οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα ὥστ' εἶναι θάτερον ὑπὸ θάτερον.

63 McKirahan, 'Aristotle's Subordinate Sciences', 201.

grounds. This kind of μετάβασις is encountered in the theoretical and applied mathematical sciences. For example, applied sciences such as optics and harmonics are subordinate to geometry and arithmetic respectively, in that optics and harmonics study the pieces of knowledge, with the use of sense perception, but not their grounds, which are instead studied by geometry (for optics) and arithmetic (for harmonics).[64] Μετάβασις is allowed here because in a way, the subordinate sciences deal with the same genus as the superior ones, but from a different perspective, with a different *modus considerandi* (Zabarella): optics are about lines, but not *qua* lines, and harmonics are about number, but not *qua* number.

For a Neoplatonist like Proclus, whose division of the sciences is based on the Divided Line, all sciences are ultimately subordinate to Dialectic in the sense of theology.[65] Therefore, in this context one would expect μετάβασις always to be allowed, encouraged even, since it has everything to do with providing grounds, with moving up to a higher realm. As we will see below, in the case of the *Timaeus*, we could say that science of nature is a kind of applied mathematics,[66] and that this allows ascending to a higher ontological level. And yet, for Proclus different sciences are always distinct, as shows from the following passage (in paraphrase):

> Like the geometers, Plato lays down beforehand the foundations of the entire science of nature; for just as there are different principles of poetry, of medicine, of arithmetic and of mechanics, so too are there certain principles of science of nature. From these everything that follows proceeds. And this seems to be the reason for him not to say that Being and Becoming exist, but only what they are. For the geometer, too, mentioned what the point and the line are before the demonstrations, but never taught that they are. And how would he still be a geometer if he started discussing the principles proper to his science? According to the same rule the scientist of nature, too, will say what eternal Being is, for the sake of the coming demonstrations, but will not at all prove that it is; for that would take him beyond the science of nature.[67]

---

64 *APo.* I 7, 75 b 14–17; I 13, 78 b 34–79 a 16.

65 Cf. *In Euc.* 30, 11–32, 20; *In Ti.* I, 350, 8–20; *Prov.* 27–32. See also Lernould, 'La Dialectique'.

66 Cf. also *In Euc.* 19, 20–23: ἄνωθεν γὰρ ἀρχομένη (i.e. ἡ μαθηματική) διήκει μέχρι τῶν αἰσθητῶν ἀποτελεσμάτων καὶ συνάπτει πρὸς τὴν φύσιν καὶ συναποδείκνυσι πολλὰ μετὰ τῆς φυσιολογίας.

67 *In Ti.* I, 236, 13–237, 3. Cf. *In Euc.* 75, 5–26, esp. 19 f.: [...] οὕτω γὰρ καὶ ὁ φυσιολόγος ἀπ' ἀρχῆς ὡρισμένης προάγει τοὺς λόγους ὑποθέμενος εἶναι κίνησιν [...]. This passage also recalls Arist. *Ph.* I 2, 184 b 25–185 a 5, esp.: [...] καὶ τῷ γεωμέτρῃ

So far, it all sounds very Aristotelian. The principles of science of nature, i.e. in first instance the five hypotheses presented in the proœmium, but of those especially the definitions (with existential import) of Being and Becoming, are assumed for the sake of the demonstrations, but not proved within the same science. Strikingly enough, however, immediately after this remark Proclus stresses that neither Timaeus nor Plato is an ordinary — i.e. Aristotelian — scientist, so that later on the existence of Being will — very ingeniously (πάνυ δαιμονίως) — be proved. For now, he says, guarding the boundaries (ὅροι) of the science of nature, *what* Being is will do for his purposes.[68] Moreover, in response to a complaint that Plato does not prove the existence of Being, Proclus not only states that he will in fact prove it, but also where in the *Timaeus* we can find this demonstration. Here Proclus makes an interesting distinction between the account about the creation (οἱ περὶ τῆς κοσμοποιίας λόγοι) and the account about matter (οἱ περὶ τῆς ὕλης λόγοι).[69] In the κοσμοποιία, Proclus says, Plato defines Being, assuming its existence (without proving it), just as a geometer defines a point assuming that there is such a thing. But after the description of the κοσμοποιία, in the account about matter, he *will* take up this very issue and prove not only that matter exists, but also that eternal being exists. Proclus is here referring to *Ti.* 51 b 7–52 d 1, where Timaeus 'proves' that the Forms exist by arguing for the difference between intelligence and true opinion and their respective objects.[70]

The fact that one of the principles of the science of nature, concerning Being, will be proved suggests that Plato does not 'guard the boundaries of the science of nature' (*In Ti.* I, 237, 8–9),[71] or

---

οὐκέτι λόγος ἔστι πρὸς τὸν ἀνελόντα τὰς ἀρχάς, ἀλλ' ἤτοι ἑτέρας ἐπιστήμης ἢ πασῶν κοινῆς [...], and II 1, 193 a 1–9, esp.: τί μὲν οὖν ἐστιν ἡ φύσις, εἴρηται, καὶ τί τὸ φύσει καὶ κατὰ φύσιν. ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον [...].

68 *In Ti.* I, 237, 3–9: ἐπειδὴ δέ, ὡς προείπομεν, οὐχ ὡσαύτως τοῖς ἄλλοις φυσιολόγος ἐστὶν ὁ Τίμαιος, φυσιολόγος Πυθαγόρειος ὤν, οὐδὲ ὁ Πλάτων ἐπιστήμην ἀκροτάτην καὶ ἐν τούτοις ἐπιδεικνύμενος, μετὰ ταῦτα κατασκευάσει πάνυ δαιμονίως, ὅτι ἔστι τὸ ὄντως ὄν, ἀπόχρη δὲ αὐτῷ πρὸς τὸ παρὸν τὸ τί ἐστι φυλάττοντι τοὺς τῆς φυσιολογίας ὅρους.

69 *In Ti.* I, 228, 25–229, 5.

70 Proclus might take this as a proof not only for the existence of Being, but also for the correctness of the definition of Being given in the *prooemium*. Unfortunately we do not possess Proclus' commentary beyond 44 d.

71 A complicating factor in this context is the fact that our 'knowledge' of the two starting points, Being and Becoming, may be innate and *a priori*. So D.P. Taormina, 'Procédures de l'évidence dans la Théologie Platonicienne', in: Segonds/Steel, *Proclus*, 29–46, here: 38; cf. Gersh, 'Proclus' Theological Methods', 21. But one could still maintain that a student of the science of nature has not fully

halfway through the *Timaeus* moves on to a higher science to which φυσιολογία owes its principles. On the other hand, within the treatise of the causes, i.e. within the *procemium*, Plato does not prove the principles of the science of nature, but merely defines them.

In order to acquire a clearer picture of how the principle of μετάβασις is involved in science of nature, we need to leave Proclus' discussion of the *procemium*. In the third book of the commentary we encounter an explicit reference to and application of the principle of μετάβασις, in the context of one of the passages that contains mathematical images.[72] Discussing the mathematical proportions of the soul Proclus states (in paraphrase):

> When inquiring into the perceptible we should always weave together the physical with the mathematical, just as things themselves are woven together, and are of the same genus (ὁμογενῆ) and related, on account of their emanation from νοῦς.
> Considering only φυσιολογία is not enough, since the perceptible, embodied λόγοι owe any order and regularity they have to the mathematical λόγοι (which in turn owe them to νοῦς). On the other hand, studying nature mathematically only is not acceptable either, since, Proclus tells us, a purely mathematical approach causes your audience to develop false convictions, for example that nature is actually composed of numbers and other nonsense (ἄτοπον).[73] Furthermore, the dialogue is about nature, and λόγοι about nature do not allow for the precision and certainty of mathematics (nature being more evolved, ἀνελιττομένη, and less universal).[74] And finally, we would not be obeying the rules of demonstration (ἀποδεικτικοῖς κανόσιν), in which it has been said not to transport the pieces of knowledge from one genus to another.

This passage tells us several things. First of all, it is evident that the mathematical level cannot be passed over in favour of dialectic (cf. section I of this paper). For due to their emanation from νοῦς, physical and mathematical things are interwoven, and mathematics serves as an intermediate between the world of sense perception and the intelligible. So the only way to the gods is through mathematics.

---

activated that knowledge yet, so that with respect to him or her it remains hypothetical.

72 *In Ti.* II, 23, 7–24, 1; Cf. *In Euc.* 58, 3 ff.

73 A Pythagorean theory, also attacked by Aristotle (*Cael.* III 1, 300 a 14–19; *Metaph.* XIII 8, 1083 b 8 ff.; XIV 3, 1090 a 30–35).

74 The same point is made a little further on, where Proclus shows how Plato procures belief in φυσικοὶ λόγοι through the use of mathematics, but at the same time reminds us of the fact that the accuracy and 'scientificity' of mathematics cannot be attained in science of nature, since nature involves matter (II 51).

Secondly, the passage clearly recalls Aristotle's account of μετάβασις. In fact, at first sight it seems to contain a contradiction. In favour of μετάβασις Proclus mentions the fact that physical and mathematical things are of the same genus, but in the same breath he states that the science of mathematics is not fit for the perceptible because that would involve transferring knowledge to another genus. This apparent contradiction can be dissolved by noting that Proclus' concept of scientific genus differs from that of Aristotle. For Aristotle, a scientific genus is an isolated section of 'what is'.[75] For example, the genus of physics is the 'substance in which the principle of motion and rest is in itself' (*Metaph.* VI 1, 1025 b 18–21). For Proclus, however, reality consists in a chain of quasi-genera, each of which contains, is contained in and is caused by the previous one.[76] By the same token the sciences, too, concern separate, but interrelated scientific genera.[77] The physical world as the subject of science of nature, belongs to the same genus as the realm of mathematics *qua* emanation from νοῦς, i.e., with respect to their ultimate cause, but to a different genus on account of its bodily and perceptible aspect.

The consequences of all this are the following. It is not possible to do the math of nature, so to speak, in the sense of applying demonstrations regarding mathematics to nature, since this would imply studying the pieces of knowledge (ἐπιστητά) from one genus, mathematics, in another, φυσιολογία. For the same reason it is not possible to transfer dialectical demonstrations about *the divine* to the science of nature. It is, however, possible and even necessary within science of nature to study the physical both mathematically and dialectically, i.e. using dialectical methods and theological principles — i.e. the causes of becoming —, that are traceable in the mathematical κόσμος of the world of perception, in its ordering (τάξις) according to certain proportions. So apparently according to Proclus, providing grounds for the pieces of knowledge of science of nature (or to put it differently, delivering the causes of the world of perception) can be done within that very science, through, as it were, a change of the *modus considerandi.*

---

75 Cf. McKirahan, *Principles and Proofs*, ch. IV, esp. 60–63.

76 Cf. L. Siorvanes, *Proclus. Neo-platonic Philosophy and Science*, New York 1996, 67–9; 77–81 and A.C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990, ch. 3 (76–97) and cf. 144–5.

77 Cf. *In Ti.* II, 254, 16 f.: αἱ πολλαὶ ἐπιστῆμαι ἐν ἀλλήλαις οὖσαι καὶ ἀμιγεῖς εἰσι πρὸς ἀλλήλας.

VII. *Conclusion*

In the introduction to his commentary on the *Timaeus*, Proclus says

> [...] And if, indeed, it is necessary that the words be likened to the subject matter, of which they are interpreters, as Timaeus himself will say, it will be fitting that this dialogue, too, has both the physical, and also on the other hand the theological, imitating nature of which it is the contemplator. Even more, since things are divided into three in agreement with Pythagorean doctrine (the intelligible, the physical and the intermediate things, which they used to call mathematical) it is fitting to contemplate everything in everything — in the intelligibles the intermediates and the lowest as principles, in the mathematical the first as images, the last as paradigms, and in the physical appearances of the others [...] [78]

What we see here is a neat summary of the points made in the previous section, but under the guise of a version of the 'golden rule' of Neoplatonism, "all in all, but appropriately to each".[79] One might say that this rule expresses the Neoplatonic version of Aristotle's principle of μετάβασις. The first half, "all in all", is distinctly Neoplatonic[80] and articulates the unity and 'homogeneity' that the Neoplatonists suppose to be at the core of all of reality. The second half, however, "appropriately to each" or its variant "in proportion", indicates the limitations imposed by each level of reality and the relevant degree of participation in the One.

This brings us back to the possibility of adopting dialectical motifs within the iconic mode: a consequence of the above is that borrowing motifs from one mode within another is possible and even necessary on account of Neoplatonic ontology ("all in all"), but with the proviso that the secondary mode looses the characteristics that are incompatible with the main mode ("appropriately"). In our case the directness and the truth of what is said about the divine in the

---

78 *In Ti.* I, 8, 2–25, esp.: [...] εἰ δὴ δεῖ καὶ τοὺς λόγους ὁμοιοῦσθαι τοῖς πράγμασιν, ὧν εἰσιν ἐξηγηταί, καθάπερ αὐτὸς ὁ Τίμαιος ἐρεῖ [29 B], πρέπον ἂν εἴη καὶ τόνδε τὸν διάλογον ἔχειν μὲν καὶ τὸ φυσικόν, ἔχειν δὲ αὖ καὶ τὸ θεολογικόν, μιμούμενον τὴν φύσιν, ἧς ἐστι θεατής. ἔτι δέ, ἐπειδὴ κατὰ τὸ Πυθαγόρειον ἀρέσκον τριχῇ τὰ πράγματα διῄρηται, εἴς τε τὰ νοητὰ καὶ τὰ φυσικὰ καὶ τὰ τούτων μέσα, ἃ δὴ καλεῖν εἰώθασι μαθηματικά, πάντα δὲ ἐν πάσιν ἔστι θεωρεῖν οἰκείως – καὶ γὰρ ἐν τοῖς νοητοῖς ἀρχηγικῶς προϋφέστηκε τά τε μέσα καὶ τὰ ἔσχατα, καὶ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἀμφότερά ἐστιν, εἰκονικῶς μὲν τὰ πρῶτα, παραδειγματικῶς δὲ τὰ τρίτα, καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς ἐστιν ἰνδάλματα τῶν πρὸ αὐτῶν [...].

79 *Elem.* 103.

80 In its all-encompassing version, that is. The expression finds its origin in Anaxagoras' theory of matter.

dialectical mode are incompatible with the world of becoming which qualifies the iconic mode as indirect (and likely). The secondary dialectical mode will therefore loose the truthfulness and directness, while maintaining its scientific character.

To return to our main question: we have to conclude that Timaeus, according to Proclus, does 'ascend from images up to the gods and uncover the primary causes of the wholes in these images', but could not possibly be 'unfolding the truth about the gods dialectically', since that would mean performing an illegal μετάβασις, introducing pieces of knowledge about the gods into a treatise on nature. The *Timaeus* is a φυσικῶς and μαθηματικῶς, i.e. an iconic treatment of the divine, but first and foremost it is a treatise on nature.[81] Within the iconic mode, as Gersh proposed, certain unmistakably dialectical motifs have been adopted, not by a spontaneous decision of the author, but because the nature of the subject under consideration demands it. The dialectical motifs are found most notably in the *procemium*, where the geometrical method allows us to move upwards to the divine causes, and lay bare the structure and order underlying the world of perception, which it owes to the realm of Being. But this very geometrical method at the same time reveals or even determines the limits of and the manner in which Platonic science of nature is theology. To use Lernould's distinction, that science of nature is like geometry in that it uses every dialectical method, does not thereby make it Dialectic. The intelligible realm plays a role in every Platonic text, and all the more so in the *Timaeus*, but always 'with the appropriate adverbial modification'.[82]

---

[81] Cf. J.M. Dillon, 'Philosophy and Theology in Proclus: Some Remarks on the 'Philosophical' and 'Theological' Modes of Exegesis in Proclus' Platonic Commentaries', in: F.X. Martin/J.A. Richmond (eds.), *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of J. O'Meara*, Washington 1991, 66–76, here: 71. Dillon avers that in the *Timaeus* commentary Proclus sees theology as distinct from physiology *not* in the sense of its mode of exegesis or the nature of the authority speaking, but in the higher, more divine level of being it concerns.

[82] Cf. Siorvanes, *Proclus*, 51 ff. 126.

DIE APORIEN DES KRITIKERS LONGIN. ZUR INSZENIERUNG DER PLATONEXEGESE BEI PROKLOS*

Irmgard Männlein-Robert

"Ein Philologe ist Longinos, ein Philosoph aber nicht": Mit diesem Apophthegma Plotins, wie es Porphyrios in einer berühmten Episode der *Vita Plotini* überliefert (14, 18–20), war Longins Autorität vor allem für die späteren Platoniker nachhaltig auf literaturkritische Belange reduziert.[1] Porphyrios legt vor allem aus seiner späteren Perspektive als Adept des von Plotin gelehrten und verkörperten Platonismus seinen früheren — auch philosophischen — Lehrer Longin auf seine Rolle als kompetenten Philologen fest und prägt so dessen Reputation.[2] Neben Porphyrios darf aber vor allem der Neuplatoniker Proklos als einer der wichtigsten Gewährsmänner für den Philosophen Longin gelten. Seine einseitige Wahrnehmung des Platonikers Longin[3] zeigt sich vor allem im Kommentar zum Platonischen *Timaios*, wo er nicht nur Plotins abwertendes Urteil über die philosophischen Kompeten-

---

* Dieser Beitrag basiert im Wesentlichen auf einem Vortrag, der am 23.1.03 vor dem Graduiertenkolleg 'Leitbilder der Spätantike' in Jena gehalten wurde. Den Diskussionsteilnehmern in Jena sei für konstruktive Kritik, Cristina D'Ancona Costa (Pisa/Padua) für wertvolle Hinweise zum Manuskript herzlich gedankt.

1 Zur Diskussion siehe I. Männlein-Robert, *Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, München-Leipzig 2001, hier: 142–145. Nach dieser Ausgabe (abgekürzt: M.-R.) werden auch die im Folgenden benutzten Longinfragmente zitiert.

2 Ausführlicher dazu siehe I. Männlein-Robert, 'Biographie, Hagiographie, Autobiographie. Die Vita Plotini des Porphyrios', in: T. Kobusch/M. Erler (Hgg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.–17. März 2001 in Würzburg, München/Leipzig 2002, 581–609.

3 Nach seiner Studienzeit beim Philosophen Ammonios Sakkas lehrt Longin selbst in Athen Grammatik, Rhetorik und Philosophie. Von Eunap (VS 455) wird er im Rückblick auf diese Zeit als "wandelnde Bibliothek" (ἔμψυχος βιβλιοθήκη) bezeichnet. Gegen Ende der 60er Jahre erscheint der bereits zu Lebzeiten berühmte κριτικός in Palmyra am Hofe der phönizischen Königin Zenobia als vermutlich kulturpolitischer Berater und wird nach dem Sieg Aurelians über Zenobia 272 n. Chr. als einer der Hauptverantwortlichen für die Sezession der Palmyrener von Rom hingerichtet. Das wissenschaftliche Spektrum Longins reicht von etymologischen und attizistisch-lexikalischen Studien über Lehrbücher zu Metrik und Rhetorik bis hin zu intensiver philosophischer Auseinandersetzung mit Platons Seelen- und Ideenlehre, die bei ihm stets auf gründlicher philologischer Behandlung des Dialogtextes und seines Wortlautes basiert.

zen Longins wörtlich zitiert (*In Ti.* I, 86, 24 f.: οὗτος [sc. Λογγῖνος] μὲν οὖν φιλόλογος, ὥσπερ Πλωτῖνος εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ λέγεται, καὶ οὐ φιλόσοφος), sondern Longin an vielen Stellen exemplarisch zum Vertreter einer einseitigen Exegesemethodik und als erfolglosen Interpreten Platons stilisiert. Die Art und Weise eben dieser Stilisierung, die im Folgenden näher betrachtet werden soll, ermöglicht eine neue Sichtweise auf Komposition und Präsentationsform des Proklischen Kommentars und dessen Intention.

Allein im Kommentar zum *Timaios* Platons finden sich insgesamt 15 namentliche Erwähnungen Longins in Zusammenhang mit oft ausführlicher Zitierung seiner Interpretationen. Dabei ist festzustellen, dass Proklos mit einer einzigen Ausnahme (Procl., *In Ti.* I, 322, 18–26) Longin nur im Kommentar zum Proömium des *Timaios* (d.h. Rekapitulation der *Politeia* und Atlantisskizze, *Ti.* 17 b – 27 b), nicht aber im Hauptteil (der berühmten Rede des Timaios, *Ti.* 27 c – 92 c) anführt. Anhand weiterer Testimonienbefunde lässt sich jedoch nachweisen, dass Longin durchaus einen Kommentar zum ganzen *Timaios* Platons — inklusive Proömium[4] — verfasst hat.[5] Zu fragen wäre also, warum Proklos ihm implizit die Kompetenz zu einer umfassenden Kommentierung des *Timaios*, vor allem zum philosophisch relevanten Hauptteil (Timaios-Rede) abspricht. Weiterhin ist die tendenziöse Zitierweise des Proklos auffällig: Bei philosophischen Fragen werden Longins Interpretationen immer als Problemstellungen zwar referiert, seine Lösungsansätze jedoch verworfen, als abwegig oder zumindest als unzureichend dargestellt. Der berühmte Kritikos Longin gilt Proklos nur in bestimmter Hinsicht als kompetent, nämlich in Fragen der sprachlichen und stilistischen Analyse und Beurteilung von Platons Text. Häufig unterschlägt Proklos sogar Longins Lösungen philosophischer ἀπορίαι und beantwortet selbst das von Longin artikulierte Problem. Dabei integriert er jedoch nicht selten zumindest einzelne Elemente des Longin'schen Lösungsansatzes,[6] wie zahlreiche indirekte Zitate

---

4 Das ist insofern bemerkenswert, als die Mittelplatoniker — bis auf ganz wenige Ausnahmen — das Proömium des *Timaios* keiner Exegese für würdig befanden, Männlein-Robert, *Longin*, 492–495.

5 Als Hinweis darauf darf z.B. die berühmte Diskussion um die Lokalisierung der Ideen im oder außerhalb des Nus verstanden werden: Procl., *In Ti.* I, 322, 18–26 = fr. 60 M.-R., siehe dazu Männlein-Robert, *Longin*, 36–38; vgl. auch Psellos, *Op. theol.* I 56, 6–11 Gautier = fr. 59 M.-R., der sich für einen Kommentar zu *Ti.* 27 d 6 auf Longin bezieht.

6 Vgl. allgemein dazu J. Whittaker, 'Proclus and the Middle Platonists', in: J. Pépin/H.-D. Saffrey (Hgg.), *Proclus. Lecteur et Interprete des anciens.* Actes du colloque international du CNRS Paris, 2–4 octobre 1985, Paris 1987, 277–291.

und Anleihen bei Longin beweisen.[7] Gelegentlich aber nennt Proklos Longins Lösungen explizit und wertet diese gegenüber den Interpretationen anderer Exegeten ab — meist handelt es sich dabei um Platoniker wie Origenes, Porphyrios und Iamblich.[8] In beiden Fällen zeigt sich jedoch, dass Longins exegetische Methode bzw. seine Erklärungsansätze von Proklos außerordentlich oft als ergebnislos und Longin selbst als in Aporien befangen dargestellt wird.[9] Dabei sind stets auch Begriffe wie ἀπορεῖν und ἀπορία und sinnverwandte wie z. B. ἐνίστασθαι – ἐνίστασις und ἀμφισβητεῖν – ἀμφισβήτησις gesetzt, wie sie bei Proklos auch an anderer Stelle verwendet werden.

Nach einem kurzen Rückblick auf das Phänomen der Aporie bei Platon (I.) soll die Bedeutung und Relevanz von Aporie im Mittelplatonismus und bei Longin untersucht werden (II.). Anschließend soll (III.) gezeigt werden, welchen Stellenwert und welche Funktion Aporie im Neuplatonismus hat, und zwar zuerst bei Plotin und dann vor allem bei Proklos. Das Verhältnis des Proklos zur früheren platonischen Tradition (IV.) sowie das Dialogische als bisher nicht berücksichtigtes Diskurselement der Gattung Kommentar (V.) steht dann im Mittelpunkt der Betrachtung. Zum Schluss (VI.) soll die didaktische Funktion der Aporie bei Proklos herausgearbeitet werden.

I. *Zur Aporie bei Platon*

Die Aporie ist als programmatisches Phänomen in den sogenannten 'aporetischen Dialogen' (*Laches, Hippias minor, Euthyphron, Charmides, Euthydem*),[10] durchaus aber auch in späteren, anders organisierten Dialogen, wie z.B. der *Apologie* und dem *Parmenides* zu finden.[11] Bereits bei Platon ist die Aporie ein facettenreiches Phänomen: Sie

---

[7] Zum Beispiel hinsichtlich stilistischer Fragen zu Homer und Antimachos und Homer, siehe Männlein-Robert, *Longin*, 453–472. 495–508.

[8] Zur Stufenkomposition siehe Männlein-Robert, *Longin*, 139–150.

[9] Siehe unten Anm. 58.

[10] Umfassend dazu M. Erler, Der *Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin-New York 1987 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 25).

[11] Siehe die v.a. begriffsorientierten Darlegungen in: A. Motte/C. Rutten (Hrsg.), *Aporia dans la philosophie Grecque des origines à Aristote.* Travaux du Centre d'Études Aristoteliciennes de l'Universite de Liege, Louvain-La-Neuve 2001, zu Platon v.a. 37–150.

erscheint als eine von Sokrates selbst[12] angewandte Methode, wenn er z. B. in der *Apologie* (21 b) seine Aporie wegen des Bescheides des delphischen Orakels beschreibt, das ihn als den weisesten der Menschen bezeichnet hatte. Die daraus resultierende Konsequenz ist, dass Sokrates sich überall erkundigt, d.h. also, dass die Aporie letztlich produktiv war und ihn zur Erkenntnis des Paradoxes brachte, 'zu wissen, dass er nichts weiß'. Deshalb hat die Aporie hier die Funktion eines wichtigen 'Durchgangsstadiums'.[13] Sie erscheint als grundlegende Irritation, als Ausgangspunkt für Nachfragen mit dem Ziel, eine Erkenntnis zu erreichen: Aporie als Ausgangspunkt (mangelhaftes Wissen) und zugleich Ergebnis einer Nachfrage (hier: Wissen des Nichtwissens) spiegelt auch die Zwischenstellung des Eros aus dem bildlichen Mythos der Diotima-Rede aus dem *Symposion* wider, da Eros als Sohn von Penia und Poros beider Hauptcharakteristika in sich vereint (*Symp.* 203 b 1–204 c 6).[14] Aporie ist, wie Eros, also eine ambivalente Erscheinung. Doch ist unbedingt zwischen der Aporia, in der sich Sokrates mitunter befindet oder zu befinden vorgibt, und der seiner Gesprächspartner zu unterscheiden. Sind sie nämlich fürs Philosophieren nicht oder noch nicht hinreichend geeignet, endet der Dialog mit einer schier ausweglosen und festgefahrenen Problematik, die der jeweilige Gesprächspartner auch mit entsprechenden Hilfen des Sokrates zu klären nicht imstande ist. 'Aporie' fungiert also in den Dialogen Platons als eine geradezu charakteristische Denkfigur, die in engem Kontext mit der dialogischen Frage-und-Antwort-Struktur sowie der elenktischen Dialektik selbst steht[15] und keineswegs rein negativ konnotiert wird.

---

12 M.M. Mackenzie, 'Impasse and Explanation: from the *Lysis* to the *Phaedo*', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70 (1988), 15–45, hier 18.

13 So nach M. Erler, 'Das ‚Hörensagen' von der Idee des Guten. Ein Motiv und Platons Auffassung von der Aporie', in: G. Reale/S. Scolnicov (Hgg.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good,* Sankt Augustin 2002, 98–114, hier v.a. 112 Anm. 1 mit neuester Literatur zu Aporie bei Platon.

14 Dazu siehe auch A. Lefka/A. Motte, 'Conclusions', in: Motte/Rutten, *Aporia,* 133–150, hier 147 f.

15 Dazu M. Erler, 'Hypothese und Aporie. *Charmides*', in: T. Kobusch/B. Mojsisch (Hgg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen,* Darmstadt 1996, 23–46, hier 30 mit Literaturangaben.

II. *Zur Rolle der Aporie im 'mittleren' Platonismus und bei Longin*

Dass die Figur der 'Aporie' als legitime Denkfigur in der Akademie auch nach Platon eine wichtige Rolle spielt, beweisen zahlreiche Schriften des Aristoteles, wie z. B. das sog. 'Aporienbuch' in der *Metaphysik* (III 1, 995 a 24 ff.[16]). Die Aporie dient bei Aristoteles und im Peripatos — im philosophischen Kontext — zunehmend als 'heuristische Problemexposition der Prinzipienfindung' (vgl. z. B. *An.* I 2, 403 b 20 f.),[17] als 'Durchgangsstadium' einer systematischen philosophischen Methode.[18] Doch überträgt Aristoteles das ἀπορία-καὶ-λύσις-Schema als Struktur auch auf seine literarkritischen Untersuchungen wie z. B. in *Topik* (I 2) und *Poetik*,[19] wo ἀπορία, πρόβλημα und ζήτημα als Synonyme erscheinen (z. B. *Poet.* 25).[20] Diese Methodik etabliert sich dann vor allem in der ästhetisch-literarischen Kritik, wie sie von den alexandrinischen Philologen an Homer und den Texten der alten griechischen Dichter systematisch angewandt und nicht selten in die Gattung der Symposienliteratur integriert wird.[21] Diese Tradition setzt sich bis weit in Kaiserzeit und Spätantike hinein fort und wird von Literarkritikern und Philosophen der Kaiserzeit,[22] auch von Longin, gepflegt. So sind für Longin (ganz ähnlich wie für Porphyrios) entsprechende Titelvarianten einer philologischen bzw. literatur-

---

16 Ausführlich dazu S. Mansion, 'Die Aporien der Aristotelischen Metaphysik', in: F.-P. Hager (Hg.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969, 175–221; vgl. aber auch *NE* VII 1 und 2, 1146 a 24: Aporie als schwieriges, aber lösbares Rätsel; ferner auch G. Verbeke, 'Les apories aristoteliciénnes sur les temps', in: J. Wiesner (Hg.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*. P. Moraux gewidmet, Berlin/New York 1985, Bd. I, 98–122.

17 So H.-J. Krämer, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin/New York 1971, 27 Anm. 115.

18 Umfassend Motte/Rutten, *Aporia*, zu Aristoteles v. a. 151–374.

19 Auch in der *Politik*, siehe Tabelle bei Bauloye/Rutten, 'Conclusions', in: Motte/Rutten, *Aporia* 364 f.

20 Vgl. aber S. Fazzo, *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, Pisa 2002, 27 mit Anm. 30.

21 A. Gudeman, *RE* s. v. Λύσεις, Bd. XII, 2 (1927), 2511–2529, hier 2512 f.; 2525–2529 (bei Plutarch, Athenaios, Porphyrios, Macrobius etc.).

22 Z. B. auch Plutarch, Πλατωνικὰ ζητήματα, siehe Gudeman, Λύσεις, 2525; zu Alexander von Aphrodisias siehe Fazzo, *Aporia*; zu seiner Bedeutung für die neuplatonische Kommentierung siehe v. a. C. D'Ancona Costa, 'Commenting on Aristotle. From late Antiquity to the Arab Aristotelianism', in: W. Geerlings/C. Schulze (Hgg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung* (Clavis Commentariorum antiquitatis et medii aevi 2), Brill 2002, 201–251.

kritischen Schrift überliefert (ἀπορήματα Ὁμηρικά bzw. προβλήματα Ὁμήρου καὶ λύσεις ἐν βιβλίοις β').[23]

Auch der Mittelplatoniker Longin dürfte die Aporia-kai-Lysis-Struktur nicht nur seinen literarkritischen, sondern auch seinen philosophischen Ausführungen zum *Timaios*-Kommentar zugrunde gelegt haben. Dass es spätestens seit dem ausgehenden Hellenismus derartige — philosophische — Kommentare gegeben hat, weiß man aufgrund herkulanensischer Papyrusfunde, die belegen, dass bereits der Epikureer Demetrius Laco (2./1. Jh.v.Chr.) einen (essayartigen) Kommentar zu Epikur nach dem Aporia-kai-Lysis-Modell komponierte.[24] Dieses findet sich dann in kaiserzeitlichen Kommentaren, wie z. B. beim Peripatetiker Alexander von Aphrodisias,[25] aber auch bei mittelplatonischen Kommentatoren wie Demokritos (Procl., *In Ti.* II, 33, 13 -1 8)[26] und Harpokration,[27] der in seinem Kommentar zum *Phaidon* eine von Peripatetikern formulierte Aporie aufgreift und löst.[28] Auch Longin scheint seiner Kommentierung des *Timaios* eine derartige Struktur verliehen zu haben. Als Beweis dafür darf gelten, dass häufig auch seine Lyseis bei Proklos referiert — und abgelehnt — werden. Das freilich zeigt, dass 'Aporia' von Longin selbst als produktive Denkfigur verstanden wird, da er Lösungs- und Interpretationsvorschläge formuliert und nicht auf die bloße Fixierung eines Exegeseproblems konzentriert ist. Damit steht er in einer (spät-) hellenistischen Tradition, in der die peripatetisch-alexandrinisch geprägte philologische Aporetik (Aporia-kai-Lysis-Struktur) mit der Aporie als philosophischer Denkfigur eine Symbiose bzw. Synthese

---

23 Suda s. v. Λογγῖνος, 279, 4–12 Adler II = fr. 1 M.-R., 97 ff. Zur Identifizierung beider Titel siehe Männlein-Robert, *Longin*, 101 ff.; Gudeman, Λύσεις; vgl. die für Porphyrios überlieferten Werktitel der Ὁμηρικὰ ζητήματα und Σύμμικτα ζητήματα.

24 Ausführlich E. Puglia (Hg.), *Demetrio Lacone, Aporie Testuali ed esegetiche in Epicuro (Pherc. 1012)*. Edizione, traduzione e commento (La Scuola di Epicuro 8), Napoli 1988 hier 80–82. Die Methode des Demetrius dient dem Ziel der epikureischen Ethik, die Seele — durchaus auch auf diesem Wege — von Beunruhigung, Unklarheit und Zweifel (hier: hinsichtlich eines schwierigen Textes des Meisters Epikur) zu befreien: Philologie dient als ethische *praeparatio*.

25 Siehe z. B. die *Quaestiones*, dazu Fazzo, *Aporia*, passim.

26 Dazu H. Dörrie/M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike* III. *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 218.

27 Siehe J. Dillon, 'Harpocration's Commentary on Plato: Fragments of a Middle Platonic Commentary', in: J. Dillon (Hg.), *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Hampshire/Brookfield 1990, XIV. 125–146; dazu Dörrie/Baltes, *Der Platonismus in der Antike* III, 180–182.

28 So nach Olymp., *In Phd.* 115, 19 ff.; Dillon, 'Harpocration's Commentary', 134.

erfährt. Ungefähr 100 Jahre vor Longin hatte bereits der Peripatetiker Aristokles die natürliche Begabung des Platonischen Sokrates im Formulieren von Aporien betont ([...] εὐφυέστατος [...] δεινὸς ἀπορῆσαι) und diese als wichtige Bedingung für das Philosophieren interpretiert.[29]

Die genannte Engführung dürfte im mittleren Platonismus — in Anlehnung an Aristoteles — darin begründet sein, dass dieselben Gelehrten literarische und philosophische Texte gleichermaßen behandelten und dabei dieselben Methoden der Texterschließung und 'Problemlösung' anwendeten: Der philologischen Methode kam bei der Klärung philosophischer Probleme zunehmende Bedeutung zu, so dass eine gewisse Verschiebung innerhalb des Begriffes der Aporie zu beobachten ist: Das präzise Artikulieren von Aporie(n) entwickelte sich also zur systematischen Methode.

III. *Der Stellenwert der Aporie im Neuplatonismus*

Richten wir den Blick zunächst auf Longins Zeitgenossen, den Neuplatoniker Plotin, über den Porphyrios in der *Vita Plotini* wichtige Informationen bietet: Porphyrios berichtet dort, dass er selbst hinsichtlich des Verhältnisses von Körper und Seele noch ganz zu Beginn seiner Zeit im Plotinkreis in Aporie verfallen sei und dass diese Aporie von Plotin gelobt worden sei (*Plot.* 13). Allerdings wird in dieser Textstelle auch deutlich, dass nach Plotins Auffassung die Aporien, in denen Porphyrios damals noch befangen sei, einer 'niederen' Erkenntnisstufe angehören, die Porphyrios dann später auch überwindet. Mit diesem frühen und unzureichenden 'Erkenntnisstand' aber, wie Porphyrios ihn mehrfach in der *Vita Plotini* beschreibt, repräsentiert er den Kenntnisstand seines früheren Lehrers Longin, dessen Kompetenzen — in der tendenziösen Darstellung des Porphyrios in der *Vita Plotini* — weg von den Philosophica und hin zu Literaturkritik und Philologica verschoben werden (was dann auch die einseitige Überlieferung Longins beeinflusst haben dürfte). Überdies ist festzustellen, dass Plotin in der genannten Stelle weniger die Aporien des Porphyrios, sondern vielmehr seinen Wissens- und Erkenntnisdrang gutheißt, der sich in diesen artikuliert. Bedeutsam in diesem Kontext ist auch die Replik Plotins auf Beschwerden eines anderen Schülers,

---

29 Bei Eusebios, siehe Dörrie/Baltes, *Der Platonismus in der Antike* III, 110, 17.

wonach vor einer schriftlichen Fixierung des Problems dessen vorherige Lösung unverzichtbar sei. Ganz ähnlich stellt sich die Situation in *Vita Plotini* 18 dar, als Porphyrios seine anfänglichen Verständnisprobleme der plotinischen Ontologie (nach der sich die Ideen *im* Nus befänden) schildert. Die Widerlegung seiner noch von Longin beeinflussten Ansicht übernimmt Plotin nicht selbst, sondern gibt sie 'lächelnd' an Amelios weiter: Der Neuling Porphyrios, dem die Grundlagen der plotinischen Philosophie noch fehlen, macht also einen 'Anfängerfehler' und der arrivierte Adept Amelios bekommt die Aufgabe, 'die Aporien des Porphyrios' zu lösen (λῦσαι τὰς ἀπορίας). Hier zeichnet sich besonders deutlich ab, dass nach Plotin Aporien zwar 'Unwissenheit' (ἄγνοια) bezeichnen, diese Agnoia jedoch überwunden werden kann. Die Aporie fungiert so als wichtiges Moment im Prozess der Erkenntnis, wie es Porphyrios anschließend an seinem eigenen Beispiel auch vorführt.[30] Es bleibt vorerst also festzuhalten: Nicht nur die Selbstdarstellung des Porphyrios in der *Vita Plotini* als 'paradigmatischer' Schüler,[31] als 'Neuling in der neuplatonischen Philosophie', sondern auch seine stilisierten Szenenschilderungen aus dem Plotinkreis zeigen, dass Aporien als solche im Plotinkreis bzw. für Plotin selbst als durchaus legitime Ausdrucksform eines bestimmten Erkenntnisniveaus dienen, dass sie aber sinnbildlich auf einer niederen Stufe der Erkenntnis zu lokalisieren sind, die überwunden werden kann.

Wie Plotin selbst mit Aporien umgeht, ist am besten anhand der drei Schriften zu erkennen, die in der Ausgabe des Porphyrios den Titel *Aporien über die Seele* erhalten haben (IV 3–5 [27–29]).[32] Im Eingang zur ersten (IV 3 [27], 1) dieser Schriften referiert Plotin deren Anlass: Er reagiere damit auf ungeklärte Fragen zur Seelenlehre, die an ihn herangetragen worden seien; ein unmittelbarer Zusammenhang mit dem bereits genannten Bericht des Porphyrios (vgl. ebd. 1, 15 f. mit Porph., *Plot.* 13) liegt auf der Hand. Plotin formuliert einen 'methodologischen' Eingang, in dem er der Aporie als Gegenstück die Euporie gegenüberstellt (so auch Aristoteles, *An.* I 2, 403 b 20 f.;

---

30 Zur Überwindbarkeit der Aporien bereits bei Platon siehe Erler, *Sinn der Aporien*, 259–267.

31 Dazu siehe auch Männlein-Robert, *Biographie*, 581–609.

32 Bei den beiden ersten dieser Schriften handelte es sich ursprünglich um *eine* Schrift, die von Porphyrios wahrscheinlich aufgrund der Enneadenstrukturierung in zwei Teile zerschnitten wurde, so auch R. Harder, *Plotins Schriften.* Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, Band II, b. Anmerkungen, Hamburg 1962, 458.

Metaph. III 1, 995 a 27); als sein Ziel nennt er die möglichst umfassende Klärung der Aporien über die Seele sowie die Belehrung von 'aporetischen' Philosophen.[33] Im Folgenden formuliert Plotin — meist zu Beginn der Kapitel — eine Frage, ein Problem, das er anschließend klärt und beantwortet (z. B. IV 3 [27], 8, 1: λύσις). Bei dieser Vorrede handelt es sich nun um seine Legitimation für diese, wie er sagt, 'πραγματεία'. Die Seelenlehre ist nach Plotin ein Thema, das dem anthropologischen Bereich[34] des 'Erkenne dich selbst' zuzurechnen ist. Wer sich also mit Seelenlehre bzw. Selbsterkenntnis beschäftigt, tue etwas Religiöses. In auffälliger Intensität beschreibt Plotin die Methode, die er für die Beschreibung und Lösung der Aporien hinsichtlich der Seele anwendet, als 'Suche', ζητεῖν, was auch Porphyrios für den mündlichen Unterricht in der *Vita Plotini* bestätigt (z. B. *Plot.* 3, 36 f.; 13). Dass es sich dabei um eine für Plotin charakteristische Methode handelt, ist z. B.[35] in dem Brief Longins an Porphyrios beschrieben, der in der *Vita Plotini* (19, Beginn) zitiert wird.[36] Dort lobt der Kritikos Longin den 'philosophischen Charakter' von Plotins 'Untersuchungen' (τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως). Aufschlussreich ist seine Bemerkung, dass gerade die ζητητικοί[37] — gemeint sein dürften die Vertreter einer genuin platonischen[38] Methodik — die Schriften Plotins zu den berühmtesten rechnen. Er ordnet also Plotins Schriften aufgrund der sich in Aporia und Lysis artikulierenden Methode des ζητεῖν in die Tradition der platonischen Dialoge bzw. der 'Sokratikoi Logoi' ein, die in ihrer Gesamtheit bereits von Aristoteles als 'zete-

33 Falls es keine Möglichkeit der Klärung gibt, sollen diese aber wissen, dass es sich dann um ein wirkliches Problem handelt.

34 Siehe auch S. Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen/Basel 2000 und die Rezension dazu von I. Männlein-Robert, in: *Gnomon* 75 (2003), 662–666.

35 Auch in Longins Proömium von Περὶ τέλους (bei Porph., *Plot.* 19, 17 ff.; Männlein-Robert, *Longin*, 167–232) werden Plotin und Amelios aufgrund des πλῆθος προβλημάτων bei der schriftlichen Fixierung von Philosophica gerühmt.

36 Ausführlich dazu siehe Männlein-Robert, *Longin*, 150–167.

37 Vgl. Thrasyllos bei Diog. Laert. 3, 49; ebd. 9, 69: dort sind mit ζητητικοί die Skeptiker gemeint; dazu vgl. R. Goulet, 'Notes sur la Vita Plotini (ad 19, 41: ζητητικούς)', in: L. Brisson u.a. (Hgg.), *Porphyre. La vie de Plotin* II. Études d'introduction, Texte grec et traduction francaise, Commentaire, Notes complémentaires, Bibliographie, Paris 1992, 284; siehe Männlein-Robert, *Longin*, 161.

38 Platon selbst unterscheidet zwischen Wissen, das man von einem Lehrer gelernt hat und dem, was man selbst herausgefunden hat: ζητεῖν bedeutet selbst suchen: *La.* 186 b–187 a; dazu O. Nüsser, *Albinus' Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Stuttgart 1992, hier: 102; siehe auch im *Menon* ζητεῖν 81 c 9–e 2 u.ö.; *Alc. I* 106 d 4–e 3: ζητεῖν.

tisch' charakterisiert worden waren (*Pol.* II 6 1265 a 12).[39] 'Zetetisch' ist seit dem mittleren Platonismus und seit den dort getroffenen Kategorisierungen und Differenzierungen der platonischen Dialoge gleichbedeutend mit 'aporetisch'.[40]

Es zeigt sich also, dass für die Zeitgenossen Plotin,[41] Porphyrios und Longin weder der Begriff noch die Methode des ἀπορεῖν bzw. des umfassenderen ζητεῖν ein Problem darstellt. Vielmehr ist Aporie hier wieder eine elementare philosophische Denkfigur, ein wesentlicher Bestandteil der sokratisch-platonischen Methode des ζητεῖν, das als dynamische Denkbewegung eine Überwindung der Aporie anstrebt.

IV. *Die mittelplatonische Tradition bei Proklos*

Wenden wir den Blick noch einmal zurück auf die Frage, warum Proklos in seinem *Timaios*-Kommentar den (Mittel-)Platoniker Longin fast immer als in Aporien befangen, als einen Philologen darstellt, dessen Auslegung des *Timaios* in philosophischer Hinsicht unzureichend ist. Damit die Darstellung Longins bei Proklos schärfere Konturen gewinnt, ist es sinnvoll zu prüfen, wie sich Proklos gegen andere Mittelplatoniker bzw. deren Methode in diesem Kommentar verhält: Zitiert werden im *Timaios*-Kommentar z. B. auch die Mittelplatoniker Plutarch, Severos und Attikos, die im Gegensatz zu Longin immer als 'Platoniker' bezeichnet und auch bei Meinungsunterschieden von Proklos ausgesprochen sachlich besprochen werden (z. B. *In Ti.* II, 95, 28).[42] Gerade der — wie Longin — für seine 'philologische' Methode bekannte Attikos gehört zu den Autoren, die Proklos am häufigsten nennt. Wie wahrscheinlich auch Longin hat Attikos sämtliche Teile

---

[39] Vgl. auch die mittelplatonische Untergliederung der Platondialoge in 2 Gruppen: hyphegetische und zetetische (darunter die aporetischen) Dialoge, so z.B. bei Albinos, *Prologos*, dazu Nüsser, *Albinus' Prolog*, 31 zu p. 148 H 25.

[40] So auch Opsomer mit zahlreichen Textbelegen, z. B. Diog. Laert. 3, 49, Alb., *Intr.* 3, 148, 23–29 Nüsser; S. E., *P.* I 7; I 221 etc.; J. Opsomer, 'Chapitre II. Platon, § 1. Platon, *Hippias mineur, Alcibiade I, Apologie, Euthyphron, Criton, Hippias Majeur, Lysis, Charmide, Laches, Protagoras, Gorgias, Menon, Ion, Menexene, Euthydeme, Cratyle*', in: Motte/Rutten, *Aporia*, 37–59, hier: 52 f. mit Anm. 32.

[41] Zum Optimismus Plotins hinsichtlich der menschlichen Erkenntnismöglichkeit siehe jetzt M. Erler, 'Hilfe der Götter und Erkenntnis des Selbst. Sokrates als Göttergeschenk bei Platon und den Platonikern', in: Kobusch/Erler, *Metaphysik und Religion*, 387 – 413, hier 397, v.a. 391 f.

[42] Vgl. hinsichtlich Stellenwert und Funktion der Aporie bei Proklos, der selbst durch eine Interpretation des Severos in Aporie gebracht wird, Procl., *In Ti.* I, 227, 15.

des *Timaios* (das aus Rekapitulation/Vorgeschichte und Atlantisskizze bestehende Proömium sowie die Timaios-Rede) kommentiert. Proklos zitiert Attikos jedoch überwiegend im zweiten und dritten Teil, zur Rekapitulation/Vorgeschichte nur zweimal, und zwar einmal zustimmend und einmal neutral.[43] Proklos nimmt also dessen philosophische Interpretationen durchaus ernst und diskutiert sie sachlich. Auch Attikos' Schüler Harpokration, der für einen sehr umfangreichen, in gut mittelplatonischer Tradition stehenden Aporia-kai-Lyseis Kommentar bekannt ist,[44] wird bei Proklos einige Male genannt.[45] Proklos lehnt seine abweichenden Ansichten als abwegig ab, ohne ihn jedoch als 'Aporetiker' wie Longin vorzuführen. Bereits anhand dieser Skizze wird deutlich, dass er dem philologischen bzw. Aporia-kai-Lysis-Kommentierungsschema dieser Exegeten keineswegs a priori ablehnend gegenübersteht. Doch weiterhin bleibt die Frage offen, warum Proklos gerade Longin im Kommentar zum Proömium des *Timaios* so häufig zitiert und dabei in so auffallend polemischer Weise als 'Aporetiker' darstellt.

Der *Timaios*-Kommentar des Proklos bietet zu den sprachlich oder inhaltlich schwierigen Passagen nach Lemmata[46] strukturierte Erklärungen (Pragmata),[47] die — allerdings nicht strikt systematisch[48] — in zwei Großbereiche — Theoria bzw. Pragmata und Lexis — unter-

---

[43] Siehe M. Baltes, 'Zur Philosophie des Platonikers Attikos', in: H.-D. Blume/F. Mann (Hgg.), *Platonismus und Christentum.* Festschrift für H. Dörrie (JbAC Ergänzungsband 10), Münster 1983, 38–57, hier 39.

[44] Dörrie/Baltes, *Der Platonismus in der Antike* III, 180 ff.; Dillon, *Harpocration's Commentary*, 125–146, hier 130.

[45] Siehe Dillon, *Harpocration's Commentary*, 142–145.

[46] Zur Rolle des Alexander von Aphrodisias dabei siehe R. Wittwer, 'Aspasian Lemmatology', in: A. Alberti/R.W. Sharples (Hgg.), *Aspasius. The earliest extant Commentary on Aristotle's Ethics* (Peripatoi 17), Berlin/New York 1999, 51–84.

[47] Ausführlicher dazu E. Lamberz, 'Proklos und die Form des philosophischen Kommentars', in: J. Pépin/H.-D. Saffrey (Hgg.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS*, Paris, 2–4 oct. 1985, Paris 1987, 1–20, hier v.a. 8 ff.

[48] Siehe dazu ausführlicher A.J. Festugière, 'Modes de composition des commentaires de Proclus'. *Museum Helveticum* 20 (1963), 77–100, hier 85–93; A.P. Segonds, *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon* I, Texte établi et traduit, Paris 1985, hier xliv, der die ganz strikte Einteilung in *Lexis* und *Pragmata* (so bei Proklos genannt) bzw. *Theoria* erst bei den Alexandrinern konstatiert, z. B. bei Olympiodor; Lamberz, 'Proklos', passim, v.a. 15 und 19, unterstreicht die stilistisch anspruchsvolle Form des *Timaios*-Kommentares als Hypomnema aufgrund der Ineinanderarbeitung von allgemeinen und Einzel-Erklärungen; dabei kann auch (ebd. 16 f.) die Einteilung in *Theoria* und *Lexis* aufgehoben werden, ineinander übergehen oder umgekehrt werden etc. Die Rolle Syrians für die Strukurierung in Lemmata überhaupt (im Rückgriff auf Alexander von Aphrodisias) betont D'Ancona Costa, 'Commenting on Aristotle', 201–251, v.a. 211 f.

gliedert sind. Innerhalb dieser Bereiche präsentiert Proklos nicht nur seine eigene, neuplatonische Interpretation, sondern auch, meist vorangestellt, die Ansichten früherer Exegeten und dokumentiert somit seine Auseinandersetzung mit der vorausgehenden Exegese-Tradition. Der Grund für Verständnisschwierigkeiten wird niemals den '*verba ipsissima*' des verehrten Autors, des 'göttlichen' Platon, zugeschrieben — diese bedürfen lediglich einer verständigen, geeigneten Erläuterung. Vor allem die über rein sprachlich-rhetorische Beobachtungen Longins zur Wortwahl, Wortfügung, kurz zum Stil Platons hinausgehenden Interpretationsvorschläge, die durchaus Widersprüche und Inkonsequenzen im Text Platons notieren, werden von Proklos fast immer als unzureichend und mangelhaft deklariert. Longin gehört zwar derselben philosophischen Hairesis wie Proklos an, wird jedoch von diesem kein einziges Mal als φιλόσοφος oder Πλατωνικός eingeführt, sondern vielmehr ganz offensichtlich in einen polemischen Diskurs einbezogen,[49] der nun näher zu bestimmen ist:

Im Proömium des ersten Buches seiner *Theologia Platonica* differenziert Proklos in einem Überblick[50] zur Geschichte des Platonismus nur zwischen Platonikern *vor* und Platonikern *nach* Plotin. Die für die Phase des sog. 'Mittelplatonismus' damals durchaus erkennbare Differenzierung von akademischem Skeptizismus und orthodoxem Platonismus vollzieht er nicht mit.[51] So deklariert er die als rein skeptizistisch etikettierte[52] Phase *vor* Plotin als 'dunkle' Zeit; erst durch Plotin sei wieder Licht in die Philosophie gekommen (*Theol. Plat.* I 1, 6–16; I 6, 16-7, 8).[53] Mit dieser 'dunklen' Phase aber umfasst Proklos auch die Mittelplatoniker, obwohl diese sich seit der *Timaios*-Kommentierung des 1. Jh. v. Chr. deutlich von der skeptischen Akademie abzusetzen

---

49 Siehe dazu I. Sluiter, 'The Dialectics of Genre. Some Aspects of Secondary Literature and Genre in Antiquity', in: M. Depew/D. Obbink (Hgg.), *Matrices of Genre*, Cambridge (Mass.)/London 2000, 183–203, hier 189.

50 Dazu siehe H.-D. Saffrey, 'La Théologie Platonicienne de Proclus et l'histoire du néoplatonisme', in: G. Boss/G. Seel (Hgg.), *Proclus et son influence.* Actes du colloque de Neuchatel juin 1985, Zürich 1987, 29–44.

51 Vgl. J. Dillon, 'Self-Definition in Later Platonism', in: ders. (Hg.), *The Golden Chain*, 60–75 (Anm. 197 -199), hier 69.

52 So Dillon, 'Self-Definition', 74.

53 Vgl. auch Whittaker, 'Proclus and the Middle Platonists', in: Pépin/Saffrey, *Proclus*, 277–291. Da auch Augustinus in *Contra Academicos* III 17, 37–19, 42 (und *Ep.* 118, 17–33) dieselbe Auffassung hinsichtlich der akademisch-skeptizistischen Phase des Platonismus vertritt, ist wohl, wie für Proklos, Porphyrios als Quelle anzunehmen, so Dillon, 'Self-Definition', 73 f.; T. Fuhrer, *Augustin. Contra Academicos (vel De Academicis) Bücher 2 und 3*, Einleitung und Kommentar (Patristische Texte und Studien 46), Berlin-New York 1997, hier 28 f.; 31–33.

suchten;[54] dabei begründeten sie den philologisch orientierten, 'mittleren' Platonismus und entwickelten eine bekanntlich niveauvolle Exegesekultur.[55]

Offenbar will Proklos Longin als geradezu prototypischen Repräsentanten dieser — vom neuplatonischen Standpunkt aus — 'dunklen' und unzureichenden Exegesemethode darstellen, die er in engsten Zusammenhang mit der Methodik der skeptischen Phase der Akademie (der sog. Mittleren oder Neuen Akademie) stellt. Diese zeichnet sich nämlich durch die spezifische Modifikation der dialektischen Methode Platons (und Aristoteles') aus: Nach dem Formulieren von Aporien kommt es dabei aufgrund einer kategorischen Erkenntnisskepsis zu keinerlei Lösungen. Die Konkurrenz zweier gleichgewichtiger Argumente hebt die Möglichkeit eines Lösungsansatzes auf, so dass die Aporie der (zunächst dem erkenntnistheoretischen Bereich zugehörigen) ἐποχή in Form einer Urteilsenthaltung gleichkommt bzw. diese als Konsequenz nach sich zieht.[56] Während die Aporie in den Dialogen Platons (und auch noch bei Aristoteles und im Hellenismus) noch rein propädeutische und zunehmend methodische Funktion hatte, gilt für diese skeptische Phase der Schule Platons, die im Allgemeinen von Arkesilaos (3. Jh. v. Chr.) bis in die Mitte des 1. Jh. v. Chr. datiert wird, eine Akzentverschiebung hin zum dialektisch-aporetischen Antidogmatismus.[57] In unserem Kontext ist nun Proklos' fehlende Differenzierung dieser Phase von der mittelplatonischen Ausrichtung von Bedeutung. Diese übermalt er offensichtlich deshalb, da bekanntlich einige charakteristische Methodenelemente der skeptischen Akademie, zu denen auch das Formulieren und Fixieren von Aporien zu rechnen ist, zum Handwerkszeug der oft auf den Text und den Wortlaut orientierten, philologisch geprägten mittelplatonischen Exegeten gehörten. Proklos kann somit diese beiden Tendenzen innerhalb des Platonismus — nicht frei von polemischer Intention

---

54 D. Sedley, 'Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition', in: J. Barnes/M. Griffin (Hgg.), *Philosophia Togata* II. *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, 110–129, hier v.a. 118; J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brüssel 1998, v.a. 9–13; für Galens Auseinandersetzung gegen die Skeptiker siehe M. Vegetti, 'Enciclopedia e antienciclopedia. Galeno e Sesto Empirico', in: G. Cambiano/L. Canfora/L. Lanza (Hgg.), *Lo spazio letterario delle Grecia antica* I 3, Rom 1994, 333–359.

55 Umfassend dazu Dörrie/Baltes, *Der Platonismus in der Antike* III.

56 M. Erler, 'Platons Schriftkritik und der Sinn der Aporien im Parmenides nach Platon und Proklos', in: Pépin/Saffrey, *Proclus*, 153–163, hier: 154; Krämer, *Platonismus*, 50–54.

57 Krämer, *Platonismus*, 53.

— kurzerhand und seiner eigenen Präferenz entsprechend zusammenfassen. Diese Abwertung zeigt, dass es Proklos nicht um 'objektive' Philosophiegeschichte, sondern in erster Linie um Selbstbeschreibung und Selbstdefinition geht.

Im *Timaios*-Kommentar scheint Proklos implizit dieselbe Auffassung zu vertreten, wenn er Longin in philosophischen Kontexten als einen Interpreten zeigt, der zwar attraktive Problemstellungen formuliert oder aufgreift, die daraus resultierenden Aporien jedoch nicht wirklich überwinden kann und in ihnen 'stecken bleibt' (vgl. die skept. 'Epoché').[58] In philologischen Fragen akzeptiert Proklos seine Urteile, ordnet sie aber stets in einen größeren Zusammenhang ein und gesteht ihnen somit nur bedingten Interpretationswert zu.

An dieser Stelle sei hingewiesen auf die singuläre Stellung des *Timaios* bei den Mittel- und den Neuplatonikern: Dieser vor allem theologisch interpretierte Dialog Platons galt als besonders dunkel und schwierig[59] und erforderte daher besonders sensible und kundige Auslegung. Dabei treten die Diskrepanzen zwischen mittelplatonischer (bzw. um mit Proklos zu sprechen, vorplotinischer) und neuplatonischer (d.h. nachplotinischer) Auffassung der Lehre Platons (v.a. hinsichtlich der Prinzipienlehre) in den Kommentaren zum *Timaios* besonders deutlich zutage. In den Lektürekanones der Neuplatoniker nimmt er eine Schlüsselstellung ein, wie wir Zeugnissen Iamblichs, Proklos' und Marinos' entnehmen können.[60] Es ist also gerade dieser Dialog, bei dessen Kommentierung jegliche Differenzen der Exegesemethode programmatisch und geradezu ideologisch bewertet werden. Gerade also der Kommentar zum ontologisch und theologisch so relevanten *Timaios* bietet geeigneten Raum, den göttlichen Platon

[58] Longin bei Procl., *In Ti.* I, 51, 9–15 Diehl (fr. 48 M.-R., 426–437]): Λογγῖνος δὲ ἐν τούτοις ἀπορεῖ […] καὶ ὅ γε Πορφύριος ἀπαντᾷ μὲν πρὸς τὴν ἔνστασιν, οὐ σφόδρα δὲ ἱκανῶς. ὁ δέ γε ἡμέτερος διδάσκαλος πρῶτον μὲν ἠξίου θεωρεῖν, ὅτι ὁ Πλάτων αὐτὸς προσέθηκε τὸ ἵνα ὡς ἄριστοι γίνοιντο τὰς φύσεις [... ausführliche Erläuterung der Meinung Syrians ...] ταῦτα καὶ πρὸς τὴν ἀπορίαν τοῦ Λογγίνου ῥητέον (ebd. 52, 1 f.); Longin bei Procl., *In Ti.* I, 66, 14–32 Diehl (Fr. 52 M.-R., 458–465): Λογγῖνος δὲ ἠπόρει πρὸς ταύτην τὴν ἐκκειμένην ῥῆσιν […] πρὸς δὲ ταύτας ῥητέον τὰς ἀπορίας, ὅτι […] ὡς ὁ τοῦ Λογγίνου διαπορῶν ἔλεγε λόγος; Longin bei Procl., *In Ti.* I, 83, 19–30 Diehl (fr. 54 M.-R., 478–483): Λογγῖνος μὲν ἠπόρει […] καὶ ἔλυσεν ὡς ᾤετο λέγων, ὅτι […]; Longin bei Procl., *In Ti.* I, 162, 11–21 (fr. 58 M.-R., 510–532): […] Λογγῖνος δὲ ἀπορεῖ μέν […], vgl. ebd. 162, 27–33.

[59] Cic., *Fin.* II 5, 15; Gal., *Ti. Comp.* I 33–36 (ed. R. Waltzer = Plato Arabus I); Calcid., *In Ti.* 57, 1–58, 17; siehe auch F. Ferrari, 'Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo. Il caso del *Timeo*', *Athenaeum* 89 (2001), 525–574.

[60] Siehe Marin., *Procl.* 38, 914; siehe Iamblichs 'Kanon': Platons *Parmenides* und Platons *Timaios* bilden den 'Gipfel'; vgl. auch Procl., *In Ti.* I, 12, 30 ff.; *Theol. Plat.* I 7, 31, 10 ff.

gegen Formen der Interpretation zu verteidigen, die vom neuplatonischen Standpunkt aus als unvollständig und unorthodox gelten[61], wie eben auch die Aporien (und die Lyseis) Longins. Dabei assoziiert Proklos den Mittelplatoniker Longin aufgrund seiner kritischen Exegesemethode mit dem für die skeptische Akademie charakteristischen 'Steckenbleiben' (Enstasis) und Stillstand (Epoché).

V. *Dialog im Kommentar bei Proklos*

Im Folgenden soll nun das Augenmerk auf eine sich abzeichnende Eigenheit der Gattung 'Kommentar' gerichtet werden, welche für Proklos die relevante Diskursstrategie[62] vorgibt. Proklos stellt Longin als prototypischen Repräsentanten einer 'veralteten', durch den Neuplatonismus seit Plotin überwundenen Exegesetradition aus der Gruppe der Mittelplatoniker heraus. Er zitiert in sehr auffälliger Weise die zum Platontext formulierten und ungelösten Exegeseprobleme Longins, legt die wahre und korrekte Lysis dieser Aporien jedoch seinem Lehrer Syrian[63] in den Mund oder führt sie selbst vor. Somit übernimmt im Grunde Proklos die Beantwortung der Longin'schen Aporien. Es ist daher anzunehmen, dass er mit dieser nach Aporia-kai-Lysis, also gewissermaßen nach Frage-und-Antwort gegliederten Struktur seines Kommentars (oder zumindest von Teilen seines Kommentars) die Struktur eines *Dialoges*, und noch genauer, des platonischen Dialoges zugrunde legt. Um diese These zu stützen und näher zu erläutern, sind einige Ausführungen nötig, welche sich zunächst auf die im Platonismus kursierende platonische Dialogtheorie konzentrieren. Hilfreich ist dabei ein Blick auf den *Prologos* des Albinos sowie auf Diogenes Laertios, da sich bei beiden fast die gleichen Formulierungen finden: "Ein Dialog ist eine Rede, bestehend aus Frage und Antwort, über einen politischen oder philosophischen Gegenstand mit

61 Siehe M. Erler, 'Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines *Kratylos*-Kommentars', in: Boss/Seel, *Proclus*, 179–217, der auf den *Kratylos*-Kommentar des Proklos verweist, in dem dieser die verschiedenen Sinnebenen innerhalb eines Wortes darlegt, v. a. 195. Das dort zur proklischen Sprachtheorie Gesagte gilt nicht nur für die Mythenauslegung oder die Hymnen.

62 Siehe Sluiter, 'Dialectics of Genre', 184.

63 Auch Syrian, der Lehrer des Proklos, soll (Procl., *In R.* I, 95, 28 ff.) Λύσεις τῶν Ὁμηρικῶν προβλημάτων geschrieben haben.

angemessener Charakterzeichnung der dargestellten (eingeführten) Figuren und entsprechender stilistischer Ausgestaltung".[64]

Der Platonische Dialog konstituiert sich bekanntlich aus einem stilisierten, mimetisch-dramatischen Frage-und-Antwort-Spiel, dessen Ausgang — zumindest bei Platon — ungewiss ist. Das heißt, es ist ungewiss, ob es im Verlauf des Dialoges zu einer Klärung der eingangs formulierten Problemstellung kommt. Generell werden seit der Kaiserzeit Platons Dialoge unterschiedlichen Rubriken zugeordnet. Dabei gelten nach dem Zeugnis des Sextus Empiricus die sog. 'gymnastischen' oder 'zetetischen' als 'aporetische' Dialoge (S. E., *P.* I 221). Wichtig in unserem Kontext ist vor allem, dass der *Timaios* auch hier niemals zu den zetetisch-gymnastisch-aporetischen, sondern vielmehr konform mit den Kanones der Platoniker zu den 'dogmatischen' Dialogen gerechnet wird.[65] In der modifizierten Form des Aporia-kai-Lysis-Schemas, das von Proklos in seinen *Timaios*-Kommentar integriert wird, scheint also eine latent dialogische Struktur auf, die gerade anhand der überzeichneten 'aporetischen' Interpretationen des Mittelplatonikers Longin erkennbare Konturen gewinnt. Proklos erweist sich gerade dadurch als legitimer Platoniker,[66] dass er nach dem Modell der Dialoge Platons Longin wie einen der Dialogpartner des Sokrates, wie sie vor allem in den sog. 'aporetischen' Dialogen begegnen (vgl. aber auch z. B. *Gorgias, Ion*), als inkompetenten Gesprächspartner darstellt. Das Beantworten der Longin'schen Aporien durch Proklos erinnert an diese Konstellation: Wie die Unterredner des Sokrates keine Lösungen philosophischer Probleme bieten können, so auch Longin — in der Darstellung des Proklos.[67]

---

64 Alb., *Intr.* 1, 147, 17-21: [...] σκεψώμεθα, τί ποτέ ἐστιν ὁ διάλογος. ἔστι τοίνυν οὐκ ἄλλο τι ἢ λόγος ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος <περί> τινος τῶν πολιτικῶν καὶ φιλοσόφων πραγμάτων μετὰ τῆς πρεπούσης ἠθοποιίας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς. D. L. 3, 48 Marcovich: ἔστι δὲ διάλογος <λόγος> ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος περί τινος τῶν φιλοσοφουμένων καὶ πολιτικῶν μετὰ τῆς πρεπούσης ἠθοποιίας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς. Dazu Nüsser, *Albinus' Prolog*, 91 f.; ausführlich J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text* (Philosophia antiqua 61), Leiden/New York/Köln 1994, 58–107.

65 Siehe auch Nüsser, *Albinus' Prolog*, 139.

66 Vgl. dagegen Nüsser, *Albinus' Prolog*, 98, der für die Dialogtheorie des Neuplatonismus einen Verlust der Lebendigkeit konstatiert.

67 Aus den *Symmikta Zetemata* des Porphyrios ist bei Proklos, *In R.* (fr. 69 M.-R.) ein in diesen Kontext passendes Testimonium erhalten: In der Darstellung der Diskussion Longins mit dem Stoiker Medios über die Seele wird Longins Argumentation zwar anzitiert, dann aber wird die Argumentation nach Abbruch des Zitats von Proklos selbst übernommen, d.h.: Longin stellt zwar die richtigen Fragen (kann somit paradigmatisch als ἀφορμή verwendet werden), findet aber — zumindest von

Wie Longin als ‘aporetische’ Figur bei Proklos funktionalisiert wird, zeigt sich auch an der Binnenkomposition der einzelnen Lemmata: In den meisten Lemmata, in denen Longin zitiert wird, folgt nämlich auf seine Auslegung die des Platonikers Origenes, manchmal auch die des Porphyrios, die — nach Proklos — zwar noch nicht zufriedenstellend und hinreichend, aber doch um einiges philosophischer als die Longins ist.[68] Proklos, der seine Informationen über Longin von Porphyrios bezieht,[69] berichtet sogar von Auseinandersetzungen zwischen den beiden Mittelplatonikern Origenes und Longin in der Homerexegese,[70] wodurch ein lebendiger ‘dramatischer’ Zug in den Kommentar kommt. Diese lebendige Inszenierung verschiedener Exegesepositionen wird zu einer gleichsam ‘performativen Interpretation’. Damit bleibt ein Phänomen der mündlichen Exegese[71] noch in der schriftlichen Fixierung des Kommentars kenntlich. Warum aber wird aus den Reihen der mittelplatonischen Philosophen gerade Longin zur Zielscheibe der Proklischen Kritik und Polemik? Der Grund dürfte, wie sich nun deutlicher abzeichnet, darin liegen, dass er als berühmter Philologe und Literarkritiker geradezu mit seinen eigenen Waffen geschlagen wird, indem er von Proklos nicht als ernstzunehmender Exeget wahrgenommen und diskutiert, sondern als ‘literarische (Dialog-)Figur’ funktionalisiert und in seiner aporetischen Stilisierung als Negativexempel disqualifiziert wird.

---

neuplatonischem Standpunkt aus — nicht die richtigen Lösungen und Antworten, vgl. dazu auch Whittaker, ‘Proclus and the Middle Platonists’, 278; Zu Proklos’ Neigung, Texte zu ‘unterdrücken’, siehe Marin., *Procl.* 38.

68 Longin bei Procl., *In. Ti.* I, 83, 19–30 (fr. 54 M.-R., 478–483); Longin bei Procl., *In. Ti.* I, 162, 11–21 (fr. 58 M.-R., 510–532; vgl. ebd. 162, 27–33). Vgl. die Kritik des Proklos an Porphyrios’ uneinheitlicher, überdies ethisch orientierter Exegese, dazu J. Pépin, ‘Merikoteron — Epoptikoteron (Procl., *In Ti.* I, 204, 24–27). Deux attitudes exégetiques dans le néoplatonisme’, in: *Mélanges d’histoire des réligions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, 323–330; Männlein-Robert, *Longin*, 494 f.

69 Männlein-Robert, *Longin*, 35 ff.; vgl. auch Sluiter, ‘Dialectics of Genre’, 191.

70 Longin bei Procl., *In Ti.* I, 63, 24–64, 7 Diehl (fr. 51 M.-R., 453–458): ἀπορεῖται δὲ ὑπὸ Λογγίνου καὶ Ὠριγένους ὁ λόγος, μήποτε καὶ τὸν Ὅμηρον περιείληφεν ἐν τοῖς ποιηταῖς εἰπὼν τὴν αὐτὴν εἰληφέναι δόξαν οὐ περὶ τῶν ὄντων μόνον - τοῦτο γὰρ οὐδὲν καινόν - ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πάλαι γεγονότων ποιητῶν. ὥστε, φησὶν ὁ Πορφύριος, τριῶν ὅλων ἡμερῶν διατελέσαι τὸν Ὠριγένη βοῶντα καὶ ἐρυθριῶντα καὶ ἱδρῶτι πολλῷ κατεχόμενον, μεγάλην εἶναι λέγοντα τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὴν ἀπορίαν, καὶ δεικνύναι φιλοτιμούμενον, ὅτι πρὸς τὰς κατ’ ἀρετὴν πράξεις ἀρκοῦσά ἐστι ἡ παρ’ Ὁμήρῳ μίμησις· […] ταῦτα μὲν ὁ ἐνιστάμενος λόγος. ἁπαντῶν δὲ ὁ Πορφύριός φησιν, [...]; vgl. ebd. 64, 11–65, 3; dazu auch Männlein-Robert, *Longin*, 453–458.

71 Nach Lamberz, ‘Proklos’, 1 sind die Kommentare des Proklos aus mündlicher Exegese hervorgegangen; aufgrund ihres literarischen Charakters gingen sie aber weit über Vorlesungsnachschriften hinaus.

Immer deutlicher zeichnet sich also das Phänomen einer zweifachen Dialogizität im Kommentar des Proklos ab: Zum einen tritt Proklos als Kommentator in einen Dialog mit früheren Exegeten und führt so einen Dialog 'mit der Vergangenheit'.[72] Dabei verkörpern diese Exegeten, wie im Falle Longins, eine nur vorläufige und — durch das neuplatonische System — überwundene Stufe. Die Selbstpositionierung des Exegeten Proklos gegenüber früheren Exegeten dient somit vor allem der Legitimierung des eigenen Tuns.[73] Zum anderen aber wird der Philologos Longin von Proklos geradezu auf die Ebene des Kommentierten selbst gestellt und — wie auch die gezielte Verwendung des Begriffes 'Aporia' (nicht etwa das gleichermaßen dafür übliche ἔνστασις etc.) zeigt — als 'aporetische Figur' platonischer Prägung im ersten Teil des *Timaios*-Kommentars in Szene gesetzt. Der Kommentar wird somit zu einer literarischen Form[74] mit dialogisch-dramatischen Elementen, vor allem dann, wenn — wie bei Proklos — Aporia und Lysis nicht mehr vom selben, sondern von zwei verschiedenen Exegeten formuliert werden.

Diese These einer dialogischen Struktur der Exegese kann gestützt werden durch einen Blick auf zwei philosophische Kommentare *vor* Proklos, die als verwandte Vorläufer bezeichnet werden könnten: Zum einen ist die Schrift des Porphyrios zu den *Kategorien* des Aristoteles zu nennen (*In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*); dort ist mit dem Wechsel von Frage- und Antwort[75] bereits eine dialogische Struktur im Rahmen der Kommentarform gegeben. Zum anderen hat der Platoniker Dexippos (4. Jh.) eine Monographie ebenfalls zu den Kategorien des Aristoteles, und zwar in Form von Aporien und Lyseis gestaltet, die in Form eines Dialoges präsentiert

[72] Bereits im Plotinkreis ist passagenweises Textelesen und Auslegen sowie die Diskussion mit Vorgängern überliefert, die als Bestandteil eines 'Prozesses' bei der Systematisierung der neuplatonischen Lehre zu verstehen ist, siehe dazu I. Hadot, 'Le Commentaire philosophique continu dans l'antiquité', *Antiquité Tardive* 5 (1997), 169–176, hier: 169 f.

[73] Vgl. z. B. auch Olympiodor gegenüber Harpokration, Olymp., *In Phd.* 41, 17 f.: [...] ὁ μὲν Ἁρποκρατίων ἀπορήσας οὐκ ἐπελύσατο, dazu Dillon, 'Harpocration's Commentary', 130 f.

[74] Den stilistisch gehobenen Anspruch im Hypomnema unterstreicht bereits Lamberz, 'Proklos', v. a. 15, allerdings nur im Hinblick auf Vorlesungsnachschriften; vgl. auch D'Ancona Costa, 'Commenting on Aristotle', 213, Anm. 34, die auf Plutarchs *De animae procreatione in Timaeo* hinweist, eine zwar exegetische Schrift, aber kein Kommentar.

[75] D'Ancona Costa, 'Commenting on Aristotle', 214 notiert die Abweichung dieses Kommentierungsschemas vom Lemma-Schema und schreibt es der vor-syrianischen Tradition zu. Proklos scheint also auch solche Kommentierungsformen integriert zu haben.

werden.[76] Der spätere Titel beschreibt eben dieses Phänomen: "[...] die Schrift hat dialogischen Charakter, die Figuren des Dialoges sind Dexippos selbst und Seleukos" (Δεξίππου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου τῶν εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας ἀποριῶν τε καὶ λύσεων τὸ πρῶτον. ἔστι δὲ διαλογικὸν τὸ σύγγραμμα καὶ τὰ τοῦ διαλόγου πρόσωπα αὐτὸς οὗτος Δέξιππος καὶ Σέλευκος, Dexipp., *In Cat.* 4, 1–4 Busse); aber auch in der Schrift selbst finden sich zahlreiche eindeutige Wendungen: διαλεχθῆναι [...] βούλομαι (ebd. 4, 9 Busse); τὸ διαλεγόμενον (ebd. 27, 25); διαλεχθῶμεν (ebd. 64, 13). Der Autor selbst kleidet seine eigentlich systematischen Erläuterungen in die Form eines wohl fingierten Dialoges mit Seleukos ein: Denn dass er vielmehr in einen 'Dialog' mit den von Plotin vorformulierten Aporien tritt,[77] die er als Ausgangspunkte für seine eigene Auslegung benutzt, darauf weist später Simplikios explizit hin[78] (Simp., *In Cat.* 2, 25–29 Kalbfleisch: καὶ Δέξιππος [...] προηγουμένως δὲ τὰς Πλωτίνου ἀπορίας ὡς ἐν διαλόγῳ προτεινομένας αὐτῷ διαλύειν προτίθεται [...]). Die Simplikios-Passage ist auch deshalb von besonderer Bedeutung, da hier eine Wahrnehmung der in Aporia-und-Lysis-Form gestalteten Exegese des Dexippos in literarischen Kategorien erfolgt — Simplikios bezeichnet sie als 'wie in einem Dialog' (ebd. ὡς ἐν διαλόγῳ). Es findet sich sowohl bei Porphyrios als auch bei Dexippos dasselbe Phänomen wie im *Timaios*-Kommentar des Proklos, dass nämlich die Formulierung eines philosophischen Problems und dessen Lösung auf zwei Rollen, zwei Personen verteilt wird und dass diese Strukturierung dem jeweiligen Kommentar einen erkennbaren dialogischen Charakter verleiht.[79] Diese Beobachtungen lassen sich durch die entsprechende Rezeption des Proklos bei Michael Psellos stützen, von dem ein fiktives Streitgespräch in Form einer dramatischen, quasi-dialogischen Auseinandersetzung gegen Longin erhalten ist, in dem er Proklos' kritische

---

76 D'Ancona Costa, 'Commenting on Aristotle', 224, die den von der athenischen Schule (Ammonios, Simplikios, Philoponos, Olympiodor, Elias/David) unterschiedlichen Charakter dieses 'Kommentares' — trotz der gleichen zugrundegelegten und kommentierten Schrift — herausstellt.

77 Dazu ausführlich P. Henry, 'Apories orales de Plotin sur les *Catégories* d'Aristote', in: J. Wiesner (Hg.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*. P. Moraux gewidmet II: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben, Berlin/New York 1987, 120–156.

78 Vgl. Sluiter, 'Dialectics of Genre', 201, die allerdings fälschlich von einem Dialog mit den Aporien des Aristoteles spricht — Plotin wird jedoch explizit genannt!

79 Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Ammonios in seinem Kommentar zu *De interpretatione* sowie Simplikios in seinem Kommentar zu *De caelo* und zur *Physik* eine Strukturierung nach Aporien und Lyseis gewählt haben, dazu Lamberz, 'Proklos', 18 f.

Position übernimmt und verteidigt (Psellos, *Op. theol.* I 98, 30–43 Gautier [fr. 43 M.-R., 398–406]).[80] In diesem Zusammenhang sei ein Hinweis auf Iamblichs Schrift *De mysteriis* erlaubt, die zwar kein Kommentar, aber gleichfalls dialogisch strukturiert ist. *De mysteriis* ist ausdrücklich als 'Lösung' von Problemen und Aporien deklariert (titulus: Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνέβω ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις), die im Briefwechsel zwischen Porphyrios und Anebon aufgekommen waren. Iamblich beantwortet hier in der Maske des Abammon die von Porphyrios im Grunde vorformulierten Fragen und löst die Aporien anders als dieser natürlich richtig.

Proklos hat also seinen *Timaios*-Kommentar zu einem adaptierten und modifizierten neuplatonischen 'Pendant' des Platonischen Dialogs gemacht. In seinem Kommentar spiegeln sich wesentliche Charakteristika und eine maßgeblich wichtige Methode des kommentierten Textes wider,[81] so dass eine gewisse Symmetrie zwischen dem Werk des Autors und dem des Kommentators erkennbar ist. In dieselbe Richtung weist der Befund, dass spätantike Exegeten sich als 'Sprachrohr' des kommentierten Autors verstehen, dem sie 'ihre Stimme leihen'. Die Kommentatoren verwenden dafür selbst den Vergleich des Exegeten mit einem Schauspieler, der die Rolle des Autors spielt und den Text gewissermaßen 'aufführt'. Bereits Galen weist nachdrücklich darauf hin, dass ein guter Exeget 'wie in einem Drama' die Rolle des Autors übernehmen und dessen Stimme hörbar machen müsse (*In Hipp. Epid.* III [XVII 1, 506 f. Kühn]).[82] Dieses, die Stimme des Autors wieder zu beleben und dabei der Wahrheit zu dienen, seien die bei-

---

80 Πλατὺν δὲ καὶ τοῦ Λογγίνου καταχέομαι γέλωτα [...] σύ δ', ὦ βέλτιστε [apostrophiert ist Longin], πρὸς αὐτὸν ἂν ἔγωγε φαίην, ἀπὸ ποίας ἐπιστήμης ἢ ἕξεως τὰς Πλάτωνος κανονίζεις τέχνας [...] οὐκ ἀκούεις Πρόκλου τοῦ μεγάλου ὄντως φιλοσόφου διαρρήδην βοῶντος ὡς [...] ἀλλὰ σὺ (apostrophiert ist Longin) μὲν καὶ Ἀριστείδης καὶ ὁ ἐξ Ἁλικαρνασσοῦ Διονύσιος εἰς ἕτερόν με καιρὸν ἀναμείνατε· λογικὴν γὰρ ἀναθέμενος τὴν σκευὴν ἐμαυτῷ, τὸν ὑπὲρ Πλάτωνος πρὸς ὑμᾶς αἱρήσομαι πόλεμον, dazu ausführlicher Männlein-Robert, *Longin*, 404.

81 Dazu siehe Männlein-Robert, *Longin*, 447. Siehe auch Sluiter, 'Dialectics of Genre', 191.

82 Καθάπερ ἐν δράματι φυλάττοντες ἔνιοι τὴν οἰκείαν ὑπόκρισιν τοῦ περικειμένου προσώπου. Ebd. 507, 1-2: τὴν ἐκείνου φωνὴν ὀρθῶς ἂν ποιοίη σκοπὸν τῆς ἐξηγήσεως. Ebd. 507, 5–6: τὸ γράφειν ἐξηγήσεις μὴ δυνάμενον, ὑποκρίνεσθαι τὸ δρᾶμα. Ebd. 12–14: κάλλιστον μὲν γάρ ἐστιν ἀμφοτέρως ἔχεσθαι τῶν σκοπῶν τῶνδε τὸν ἀκόλουθόν ἐξηγητήν, ἀκόλουθά τε λέγοντα τῷ συγγραφεῖ καὶ ἀληθῆ. Am Rande sei hingewiesen auf die tatsächlich dramatischen Aufführungen von Platondialogen in der Kaiserzeit, dazu M.-L. Lakmann, 'Dramatische Aufführungen der Werke Platons', in: S. Gödde/T. Heinze (Hgg.), *Skenika. Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption.* Festschrift H.-D. Blume, Darmstadt 2000, 277–289.

den σκοποί eines Exegeten. Mehrfach unterstreicht er, dass das Verfassen exegetischer Texte einem gleichsam dramatischen Rollenspiel gleichkäme, immer wieder ist die Rede von ὑπόκρισις und ὑποκρίνεσθαι (z. B. ebd. 506, 14–16).[83] Im Proömium seines Kategorienkommentars äußert sich der neuplatonische Aristotelesexeget David (bzw. Elias) darüber, wie der ideale Exeget zu sein habe (Elias/David, *In Cat.* 122, 27–32 Busse).[84] Unter anderem hebt er hervor, dass ‘dieser nicht ständig seine Rolle wie ein Gewand wechseln (ὑποδύεσθαι) oder sich verleugnen dürfe, wie die Schauspieler auf der Bühne’, d.h. ein Aristoteliker soll in seiner Exegese nicht so tun, als ob er kein Aristoteliker sei und ein Platoniker solle nicht so tun, als ob er kein Platoniker sei. Offenbar ist die Gefahr gegeben, beim Interpretieren die Maske zu wechseln. Man soll also seiner Hairesis auch in der Präsentation der Ansichten treu bleiben. Noch der byzantinische Mönch Sophonias (13./14. Jh.) hingegen differenziert zwischen wahren Exegeten und Paraphrasten (Sophonias, *Paraphr. in Ar. de An.* p. 1, 11–14 Hayduck). Demnach bemühen sich Exegeten um sprachliche und inhaltliche Klärungen und platzieren dabei den zitierten Text (als Lemma) in ihre Erläuterungen. Diejenigen aber, die nur ‘Paraphrasen’ machten, zögen sich den Aristoteles wie ein Gewand an (ὑποδύντες) und benutzten dessen Maske für die Präsentation ihrer eigenen Ansichten.[85] Anhand dieser Texte wird erkennbar, dass Exegese generell als ein ‘Rollenspiel’ aufgefasst wird, das missverstanden werden kann.[86] Sowohl bei Galen als auch bei den philosophischen Kommentatoren nach Proklos wird die Tätigkeit des Exegeten als eine Art dramatischer Vergegenwärtigung des Autors bzw. vielmehr seiner Worte und Lehren verstanden. Mit Blick auf Proklos wird besonders deutlich, dass der Exeget nicht nur die Position des kommentierten Autors, sondern auch dessen Methode zu übernehmen versucht.[87]

---

83 Kritik an übertriebener Dramatisierung der Exegese, *Plac. Hipp.* V, 7, 43, 1 ff. Kühn; vgl. *UP* IV, 286, 6 Kühn: ἀληθεύειν, nicht τραγῳδεῖν.

84 Δεῖ αὐτὸν μὴ συμμεταβάλλεσθαι οἷς ἂν ἐξηγῆται δίκην τῶν ἐν σκηνῇ ὄντων καὶ διάφορα πρόσωπα ὑποδυομένων διὰ τὸ μιμεῖσθαι διάφορα ἤθη, καὶ Ἀριστοτελικὸν μὲν γίνεσθαι τὰ τοῦ Ἀριστοτέλους ἐξηγούμενον καὶ λέγειν ὅτι οὐκ ἐγένετο φιλόσοφος τοιοῦτος, Πλατωνικὰ δὲ ἐξηγούμενον Πλατωνικὸν γίνεσθαι καὶ λέγειν ὅτι οὐκ ἐγένετο κατὰ Πλάτωνα φιλόσοφος.

85 Dazu Wittwer, ‘Aspasian Lemmatology’, 51–84, v. a. 51 f.

86 Zum ganzen Sluiter, ‘Dialectics of Genre’, 191.

87 Weiter auszuführen wäre, dass sich bei Proklos aber eine Art ‘Methodensynkretismus’ feststellen lässt, da Lexis-Theoria, Aporia-Lysis, strukturelle und inhaltliche Elemente des Platonischen Dialoges gezielt ineinander gearbeitet sind.

V. *Zur didaktischen Funktion von Aporie bei Proklos*

Der Grund, *warum* Proklos in seinem *Timaios*-Kommentar den Kritiker Longin als aporetische Figur nach dem Modell des Platonischen Dialoges inszeniert, liegt darin, dass diese singuläre Stilisierung Longins als Aporetiker nicht zuletzt eine didaktische Funktion hat. Erinnert man sich an die Binnenstruktur der einzelnen Lemmata, wo Longin fast immer den Reigen der früheren Exegeten eröffnet, erkennt man, dass Proklos ihn — entsprechend der immanenten pädagogischen Struktur[88] — auf eine 'erste' Stufe stellt. Somit fungiert Longin, der nach Proklos zwar immer Probleme zu formulieren, nicht aber zu lösen versteht, als 'Anfänger' in der Philosophie.[89] Anders, als man es nach den bisherigen Ausführungen erwarten möchte, spielen nun aber in den Lektüreplänen[90] der Neuplatoniker die sogenannten aporetischen Dialoge Platons keine nennenswerte Rolle; sie werden — mit Ausnahme von *Lysis* und *Charmides* (auch diese nur am Rande) — kaum rezipiert, da man eher nach autoritativen Aussagen des göttlichen Platon sucht, die mit dem dogmatischen εἷς σκοπός-System des Neuplatonismus besser konform gehen.[91] Großes Interesse und die Bedeutung eines Schlüsseltextes kommt in der Spätantike hingegen dem heute in seiner Echtheit sogar umstrittenen '*Ersten oder Großen Alkibiades*' zu, der als 'Einleitungsdialog'[92] in die platonischen Schriften verwendet wurde.[93] Dort waren wesentliche und programmati-

---

[88] Die Nennung früherer Exegeten erfolgt nämlich nicht chronologisch oder nach anderen Kriterien geordnet.

[89] Dazu ausführlich Hadot, 'Le Commentaire philosophique', 169–176: Antike Kommentare zu Platon und Aristoteles haben immer eine bestimmte Zielgruppe: Sie richten sich an Anfänger, Fortgeschrittene oder schon weiter Fortgeschrittene; die unterschiedlichen Schwierigkeitsgrade innerhalb der Kommentarliteratur sind durch die entsprechende pädagogische Intention bedingt.

[90] Siehe Anon., *Proleg. Pl.* 29, 12 ff.; dazu Mansfeld, *Prolegomena*; reiche Literaturangaben bei Erler, *Platons Schriftkritik*, 154.

[91] So H. Tarrant, *Plato's First Interpreters*, London 2000, 102. Lamberz, 'Proklos', 18 weist auf Aporien in den Kommentaren des Simplikios hin, wo Aporien meist erst nach der Texterklärung im eigentlichen Sinn formuliert sind; siehe auch C. Steel, 'L'Anagogie par les apories', in: Boss/Seel, *Proclus*, 101–128; Marin., *Procl.* 20.

[92] Dazu und zum pädagogischen Charakter I. Hadot, 'Der fortlaufende philosophische Kommentar', in: Geerlings/Schulze, *Der Kommentar*, 183–199, hier v.a. 192 ff.

[93] Seit dem 'kurzen Lektürekurs' bei Albinos, *Intr.* 5, 149, 35-150, 12; Nach Albinos soll man deshalb mit *Alc. I* beginnen, um eine 'Umkehr' und 'Hinwendung' zu dem zu erfahren, worum man sich wirklich kümmern muss; der *Alkibiades I* soll also eine Art 'Bekehrung', Einsicht bewirken; im Allgemeinen gilt v.a. Iamblich als Urheber eines solchen Kanons; Procl., *In Alc.* 6, 6–8; 11, 3–5. 14–18; Anon., *Proleg. Pl.* 26, 23–26; Olymp., *In Alc.* 1, 5 f. 10, 18–11, 6. Ausführlich dazu B. Reis, *Der Platoniker*

sche[94] Grundlegungen der platonischen Lehre hinsichtlich Körper und Seele in ‚handbuchartiger Qualität' sowie Alkibiades als repräsentativer 'Schüler', als Anfänger in der Philosophie[95], für den neuplatonischen Philosophieunterricht nützlich. Ohne dass Aporie in diesem Dialog Platons eine besondere Rolle spielen würde,[96] führt Proklos in seinem Kommentar zum *Ersten Alkibiades*,[97] in dem es thematisch vor allem um die 'Selbsterkenntnis' und Selbstsorge[98] des Anfängers in der Philosophie geht, auch hinsichtlich der philosophischen Methodik geradezu programmatisch vor, wie man mit Aporien umgeht, die sich bei der Exegese eines solchen Textes ergeben. Aus der Vielzahl[99] der Passagen, in denen Proklos das Zustandekommen und den Umgang mit Aporien vorführt, seien nur zwei in unserem Zusammenhang besonders aufschlussreiche herausgegriffen. Von besonderem Interesse ist zunächst eine sprachliche Einzelerklärung zur Wendung ἐνοχλεῖς με[100] (*Alc.* 104 d 3; Procl., *In Alc.* 126, 22–127, 4 [= Iamblich, *In Alc.* fr. 6 Dillon]): Proklos legt hier in ausdrücklicher Anlehnung an den 'göttlichen' Iamblich dar, dass die Bedeutung dieser Phrase gleichbedeutend damit sei, 'jemanden in Aporie, in eine ausweglose Situation zu stürzen'. Sokrates bringt Alkibiades in diese Situation, indem er ihm lange stillschweigend gefolgt ist und ihn nun

---

Albinos und sein sogenannter Prologos. Prolegomena, Überlieferungsgeschichte, kritische Edition und Übersetzung, (Serta Graeca 7), Wiesbaden 1999, 122.

94 J. Dillon, 'A Case-Study in Commentary: the Neoplatonic Exegesis of the Prooimia of Plato's Dialogues', in: G.W. Most (Hg.), *Commentaries – Kommentare* (Aporemata 4), Göttingen 1999, 206–222, hier: 210 Anm. 13.

95 Tarrant, *Plato's First Interpreters*, 118–123.

96 Es geht zwar dauernd um Wissen — Nichtwissen, explizit fällt der Begriff ἀπορεῖν aber nur einmal: *Alc. I* 110 b 3.

97 Der Text dieses Kommentars ist schwer verstümmelt, nur erhalten bis *Alc.* 116 a 3–b 1, dazu Segonds, *Proclus*, xxxix f.

98 Vgl. auch Plotins Aporien über die Seele, wo ebenfalls 'Selbsterkenntnis' in engem Zusammenhang mit der Denkfigur der *Aporia* steht, s. o.

99 Z. B. *In Alc.* 236, 10–18. 88, 10 ff. (ἐπειδὴ τοίνυν αἱ τοιαῦται πᾶσαι ἀπαντήσεις σαθραὶ καὶ εὐδιάλυτοι πεφήνασι, λέγομεν ἡμεῖς ἑπόμενοι τῷ τε θείῳ Ἰαμβλίχῳ καὶ τῷ ἡμετέρῳ καθηγεμόνι τρία ταῦτα χρῆναι διαφερόντως ἐν τῇ λύσει τῆς προκειμένης ἀπορίας διασῴζειν) enger Anschluss an Iamblich und Syrian; ebd. 92, 1: ταῦτά μοι δοκεῖ καὶ τῷ Πλάτωνι σύμφωνα καὶ τοῖς πράγμασιν ὑπὸ τῶν ἐξηγητῶν εἰρῆσθαι πρὸς τὴν τῆς ἀπορίας διάλυσιν; 168, 6. 231, 7. 231, 13. 243, 1 ff. 264, 7 ff. 266, 9 ff. 272, 11 ff. Alkibiades in Aporie: 331, 9 ff. 208, 9 (sich die Aporie — wie ein Gewand — anziehen).

100 Auch als Proklos einmal (267, 22 ff.) eine Aporia als διαφώνεια von Exegeten erklärt und in expliziter Nachfolge seiner Vorgänger (Westerink vermutet Syrian) die Lösung des Problems vorführt, weist er darauf hin, dass 'wahre Philosophen' sich durch derartige Hindernisse nicht beeindrucken ließen — dabei fällt der Terminus ἐνοχλεῖν (πολλοῦ ἄρα δεῖ τοὺς ἀληθεῖς φιλοσόφους <u>ἐνοχλεῖν</u> ὁ ἀπορῶν λόγος. *In Alc.* 269, 22 f.).

plötzlich angesprochen hat. Proklos/Iamblich deklariert mit vernehmbar kritischem Unterton die Aporie als eine 'Fessel' der Seele (δεσμός), als eine 'Hinderung in ihrer Tätigkeit' sowie als 'Last' (κώλυσις τῆς ἐνεργείας, οἷον ὄχλησις). Alkibiades, der zwar eine hervorragende Begabung für die Philosophie hat, sich aber noch nicht auf sie eingelassen hat, fungiert für Proklos als ideales Exemplum eines Anfängers in der Philosophie. Er kann sich — zumindest in der intentiösen Darlegung des Proklos — aus der schwierigen Situation, in die ihn Sokrates gebracht hat, nicht selbst befreien und aktiv werden (es fällt der Begriff der ἐνέργεια). Somit dient dieses Lemma Proklos als Illustration für Aporie, die sich auf einen noch nicht in der Philosophie Erfahrenen als lähmend und hinderlich auswirkt.

Im Kommentar zu einer weiteren Stelle des platonischen *Alkibiades*, in der Sokrates dem jungen Alkibiades vorzügliche Fähigkeiten bescheinigt, die einzusetzen er allerdings noch lernen müsse, unterstreicht Proklos erneut die prototypische Rolle der Alkibiadesfigur. Als wesentliche Elemente des Philosophierens nennt er — (Procl., *In Alc.* 235, 22–236, 8) — das (selbstständige) Forschen und Suchen (ζήτησις) sowie die Belehrung durch einen 'vollendeten Geist' (διδασκαλία).[101] Dabei seien diejenigen, die im 'Suchen bereits mehr Erfahrung gewonnen hätten' (οἱ ζητητικώτεροι γενόμενοι), auch einfallsreicher, Lösungen zu finden (πρὸς τὰς λύσεις εὐπορώτεροι καθίστανται). Der Grund für eine Lösung (Euporia) liege in der richtigen, korrekten Art eine Aporie aufzustellen. Das heißt also: Bereits die Formulierung einer Problemstellung trägt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Lösung in sich. Weiterhin unterstreicht Proklos die beiden Facetten 'Suchen' und 'Finden' mit den aus dem *Symposion* bekannten polaren Instanzen Penia und Poros: Penia und Eros bilden den Ausgangspunkt (Aphormé) für Zetesis und somit auch für Aporie, Poros hingegen als göttliche Instanz 'kommt von oben' dazu und ist in der Darlegung des Proklos gleichbedeutend mit der bereits genannten 'Didaskalia'.[102] Das Phänomen der Aporie bei Proklos stellt sich nun differenzierter dar: Sie wird nicht als negativ an sich bewer-

---

[101] Weiterführend zu diesem Aspekt, den Erler als platonische 'Gnadenlehre' bezeichnet hat, siehe ders., 'Hilfe der Götter', v.a. 397.

[102] *In Alc.* 236, 2-7: ὅθεν δὴ καὶ οἱ ζητητικώτεροι γιγνόμενοι πρὸς τὰς λύσεις εὐπορώτεροι καθίστανται· τὸ γὰρ καλῶς ἀπορῆσαι καὶ τῆς εὐπορίας αἴτιόν ἐστιν. ἡ μὲν οὖν πενία ἡ ἐν ἡμῖν αἰτία τῆς ἀπορίας ἐστὶ καὶ ἔρως ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἐγείρει τῆς τελείας γνώσεως. Vgl. Erler, 'Hilfe der Götter', v.a. 387–397, der den religiösen Aspekt betont.

tet,[103] sondern vielmehr als durchaus notwendiges und legitimes Stadium auf dem Weg zur Erkenntnis der Wahrheit deklariert. Indem Proklos der Aporie beim Konstituieren und Fortschreiten in der philosophischen Erkenntnis nicht nur ihre Berechtigung, sondern eine vielmehr anagogische[104] Funktion, also die Funktion eines 'Durchgangsstadiums' zuschreibt, geht er mit Platons Aporieverständnis weitgehend konform. Mit Blick auf die Exegese eines schriftlich tradierten Textes, wie Proklos sie vornimmt, und deren Stellenwert im neuplatonischen Curriculum wird jedoch ein markanter Unterschied zu Platon greifbar: Denn während Platon geschriebene Texte lediglich als Gedächtnisstützen für bereits Wissende akzeptiert, der Text selbst also keinen autonomen Charakter hat und das zur Lösung von Problemen nötige Wissen von außen an den Text herangetragen werden muss, betont Proklos, dass dieses Wissen zur Erläuterung im Text Platons selbst gefunden werden kann. Seine Exegese basiert — anders als die der Mittelplatoniker — auf seinem hermeneutischen Verständnis von der Vielschichtigkeit der Wörter, das den Zusammenhang von allem mit allem zugrunde legt und ermöglicht.[105] Obgleich in Platons Worten also göttliche Ebene, die Ebene der Vernunft und die Ebene der Doxa beieinander sind (siehe Procl., *In Ti.* I, 273, 25),[106] variiert deren Sinn abhängig von der Erkenntnisebene bzw. Erkenntnisfähigkeit des Interpreten. In unserem Kontext heißt das, dass nach Proklos die im Text Platons registrierten Aporien nur dann bewältigt und überwunden werden können,[107] wenn der Kommentator als Rezipient die richtige geistige Disposition dafür hat. *Wie* eine Lösung von Aporien vonstatten geht, demonstriert Proklos im Kom-

---

103 Proklos verfasst selbst eine 'Aporien'-Schrift: Περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν ἀπορημάτων (erh. nur in der Übersetzung des W. v. Moerbeke: 'De decem dubitationibus circa providentiam', in: *Procli Tria Opuscula,* ed. H. Boese, Berlin 1960, 3–108 und D. Isaac (Hg.), *Proclus, Trois études sur la providence* I. *Dix Problèmes concernant la providence,* Paris 1977. Vgl. ferner zu Aporien bei Damaskios auch D. O'Meara, 'Les apories de l'Un dans la philosophie néoplatonicienne', in: P. Gisel u.a. (Hgg.), *Le christianisme est-il un monotheisme?* Actes du 3[e] cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande, Genf 2001, 184–194.

104 Siehe dazu — Proklos' Parmenideskommentar — ausführlich Steel, 'L'Anagogie par les apories', 101–128.

105 Erler, *Platons Schriftkritik,* 155–162.

106 Zu allegorischer Interpretation von Mythen siehe auch A.D.R. Sheppard, *Studies on the 5[th] and 6[th] Essays of Proclus' Commentary on the* Republic (Hypomnemata 61), Göttingen 1980; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte,* Frankfurt a. M. 1985, 296 ff.

107 Mit Blick auf Platon siehe Erler, 'Hypothese', 38–42; mit Bezug auf den Platonischen *Parmenides* ders., *Platons Schriftkritik,* 156 f.; ders., 'Der Sinn der Aporien', 8 f. weist auf dieselbe Auffassung bei Schleiermacher hin.

mentar zum *Ersten Alkibiades* immer wieder, und macht dabei deutlich, dass Aporien von einem wahrhaft philosophisch Ambitionierten gelöst werden können und müssen.[108]

Zum Schluss sei noch einmal an die *Vita Plotini* erinnert, als Porphyrios von der Überwindung seiner anfänglich 'niederen' Erkenntnisstufe in Prinzipien- und Seelenlehre berichtet, die noch deutliche Züge der Longin'schen Überzeugungen getragen hatte. Dabei stilisiert er sich als prototypischen, würdigen Adepten der plotinischen Philosophie. Proklos wiederum hat offensichtlich das durch Porphyrios maßgeblich geprägte Longinbild auch im *Timaios*-Kommentar übernommen: Er spricht Longin jegliche Kompetenz bei der Lösung von Aporien ab, inszeniert ihn als gleichsam aporetische Figur und stellt überdies dessen Methode in denselben Kontext mit der in der skeptizistischen Akademie maßgeblichen Methode. Proklos selbst räumt jedoch der Aporie, verstanden als berechtigte Formulierung eines philosophischen Problems, den Stellenwert einer Aphormé für notwendige weitere Überlegungen ein — was er im Kommentar zum *Ersten Alkibiades* darlegt und in seiner Exegese des *Timaios* vorführt. Es handelt sich beim Phänomen der Aporia bei Proklos um eine vom Kontext abhängige ambivalente oder besser: *polyvalente* Denkfigur. Denn wie bereits bei Platon changiert die Bewertung von Aporie bei Proklos: Sie bewegt sich zwischen dem Aspekt ihrer produktiven, anagogischen Funktion (vgl. z. B. Sokrates' Aporie in der *Apologie*) und der gegenteiligen, negativen Einschätzung von Aporia als Stillstand im

---

108 Vgl. dagegen die positive Würdigung 'aporetischer' Exegeten in der Praefatio des *Kategorien*-Kommentares des Simplikios (6. Jh. n. Chr.): In einem gleichsam historischen Abriss über die unterschiedlichen Formen der bisherigen Kategorienkommentare führt er mit Lukios und Nikostratos (zu diesen siehe P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen* II, Berlin-New York 1984, 528–563) Exegeten an, die allein 'Aporien' formuliert hätten. Doch auch diesen gebühre Dank, da sie mit diesen Aporien die schwierigen Fragen bereits vorformuliert und somit 'Ausgangspunkte' für die Lösung dieser Probleme den späteren Exegeten hinterlassen hätten (Simp., *In Cat.* 1, 18–2, 2 Kalbfl.: ἄλλοις δὲ ἤρεσεν ἀπορίας μόνας γράψαι πρὸς τὰ λεγόμενα, ὅπερ Λούκιός τε πεποίηκε καὶ μετ' αὐτὸν Νικόστρατος τὰ τοῦ Λουκίου ὑποβαλλόμενος, σχεδόν τι πρὸς πάντα τὰ εἰρημένα κατὰ τὸ βιβλίον ἐνστάσεις κομίζειν φιλοτιμούμενοι, καὶ οὐδὲ εὐλαβῶς, ἀλλὰ καταφορικῶς μᾶλλον καὶ ἀπηρυθριακότως· πλὴν καὶ τούτοις χάρις, καὶ ὅτι πραγματειώδεις πολλὰς τῶν ἀποριῶν προεβάλοντο καὶ ὅτι λύσεώς τε τῶν ἀποριῶν ἀφορμὰς καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ καλῶν θεωρημάτων τοῖς μεθ' ἑαυτοὺς ἐνδεδώκασι). Übersetzung (von P. Hoffmann) und Kommentar zu dieser Schrift bei I. Hadot (Hg.), *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories. Traduction commentée (Philosophia antiqua 50, 1), Leiden/New York et al., 1990. Auch die exegetischen Arbeiten dieser Leute (ebd. 7, 23–32 Kalbfleisch: Wie der rechte Aristoteles-Exeget sein soll) sind nach Simplikios also von Wert und Bedeutung. Auch die von Porphyrios und Plotin zu den Kategorien formulierten Aporien werden in keinster Weise kritisiert (ebd. 2, 6 f. 13. 27).

dynamischen Denkprozess, wie sie die diversen Gesprächspartner des Sokrates, wie z. B. Charmides, Ion oder auch Polos[109] verkörpern. In Analogie dazu ist also im *Timaios-Kommentar* des Proklos Longin als aporetische Figur stilisiert. Damit verkörpert er ein für einen Neuplatoniker nicht ausreichend philosophisches Erkenntnisniveau und fungiert als paradigmatischer Repräsentant untergeordneter Erkenntnis. Es zeigt sich also, dass Proklos das Plotinische Dictum, nach dem 'Longin ein Philologe, aber kein Philosoph' sei, in diesem Kommentar nicht nur wörtlich zitiert,[110] sondern geradezu in Szene setzt. Seine didaktische Strategie erweist sich nicht zuletzt an der Adaptation des dialogisch-dialektischen Prinzips. Diese im Kommentar zum *Timaios* diagnostizierten dialogischen Strukturen wären auch mit Blick auf spätantike und mittelalterliche philosophische und rhetorische Kommentare[111] noch näher zu untersuchen, doch würde das über das Ziel dieses Beitrages hinausgehen.

---

109 Nach *In R.* II, 139, 17-20. 178, 2-8 hat auch Proklos einen Kommentar zum *Gorgias* verfasst (nicht erh.).

110 Procl., *In. Ti.* I, 86, 24 ff.

111 Vgl. z. B. Fortunat., *Ars Rhetorica.*

EINIGE VORSCHLÄGE ZUR WIEDERHERSTELLUNG DES GRIECHISCHEN TEXTS DES SCHLUSSTEILS VON PROKLOS' *PARMENIDES*-KOMMENTAR

Benedikt Strobel

Einleitung

Proklos' Kommentar zu den letzten Lemmata der ersten Hypothesis des platonischen *Parmenides* (141 e 10–142 a 8) ist in den uns bekannten griechischen Handschriften nicht erhalten. Einen indirekten Zugang zum Schlussteil des Kommentars gewährt uns jedoch die lateinische Übersetzung Wilhelms von Moerbeke, die die griechische Vorlage so peinlich genau nachzubilden versucht, dass nach Vergleich des wertvollen *Index Latino-Graecus* (= *ILG*) im zweiten Band der Gesamtausgabe der Übersetzung[1] (ed. C. Steel) und nach Ermittlung gleich lautender Formulierungen bei Proklos im *Thesaurus Linguae Graecae* der von Wilhelm jeweils übersetzte griechische Wortlaut recht eng eingegrenzt werden kann, "selbst wenn man nicht so anmaßend sein kann, genau das griechische Original wieder zu finden",[2] und oft mehrere alternative Rekonstruktionsmöglichkeiten mit Wilhelms Übersetzungsgewohnheiten und Proklos' Sprachgebrauch gleichermaßen gerechtfertigt werden können.

Zuweilen ergibt jedoch keine dieser Rekonstruktionsmöglichkeiten einen verständlichen Text, so dass die Annahme nahe liegt, dass in der griechischen oder in der lateinischen Überlieferung, schlimmstenfalls sogar in beiden Überlieferungen, ein Fehler aufgetreten ist. Die kritische Prüfung des von Wilhelm gelesenen griechischen Texts hat an diesen Stellen Priorität, da er gerade im Schlussteil des Kommentars

---

1 C. Steel, *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de G. de Moerbeke*, I-II, Leuven 1982/1985. Für Stellenangaben und Zitate wird im Folgenden diese Ausgabe verwendet. Zuweilen wird auch auf die editio princeps der Übersetzung des Schlussteils des siebten Buchs verwiesen: R. Klibansky/L. Labowsky, *Procli Commentarium in Parmenidem. Pars ultima adhuc inedita interprete G. de Moerbeka* (Plato Latinus 3), London 1953.

2 H.D. Saffrey, Rezension von Klibansky/Labowsky, *Procli Commentarium*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 81, 7/8 (1960), 621–629, hier 626.

erheblich entstellt gewesen sein muss, wie die zahlreichen überzeugenden Verbesserungen der griechischen Vorlage zeigen, die zum Teil schon R. Klibansky und C. Labowsky, vor allem aber C. Steel und F. Rumbach in ihrer griechischen Retroversion des gesamten Schlussteils vorgeschlagen haben.[3] Natürlich ist auch die lateinische Überlieferung als Fehlerquelle in Betracht zu ziehen, doch in weitaus geringerem Maße.

Eine der Stellen, an denen die griechische Vorlage tiefgreifend beschädigt gewesen zu sein scheint, ist die Einleitung (VII 500, 60–501, 62) zum Zitat des Speusippos (VII 501, 62–67), das Proklos im Kommentar zu 141 e 10–13 als Beleg für seine Behauptung anführt, dass die Unterscheidung zwischen dem absoluten, unpartizipierbaren Einen und dem vom Sein partizipierten Einen eine Lehre der Alten sei, in deren Tradition auch Platon stehe, wenn er in 141 e 10–13 das unqualifiziert Eine vom Einen des Seins abgrenze. Da sich das Fragment als mögliches Dokument prinzipientheoretischer Positionen in der Alten Akademie großer Beachtung erfreut[4] und Proklos' einleitende Bemerkung zu dem Text für seine Interpretation bedeutsam ist — unter anderem nennt Proklos in ihr das Subjekt zu den in der 3. Person Plural stehenden Verben des Fragments —, sollen die sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten dieser Einleitung im ersten Teil (I.) ausführlich besprochen werden. Der zweite Teil (II.) enthält Vorschläge zu einer Auswahl weiterer, weniger beschädigter Stellen im Schlussteil des siebten Buchs des *Parmenides*-Kommentars.[5]

---

[3] C. Steel/F. Rumbach, 'The Final Section of Proclus' Commentary on the *Parmenides*. A Greek Retroversion of the Latin Translation', with an English Translation by D. G. MacIsaac, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997), 211–267.

[4] Seine Echtheit ist bekanntlich umstritten. Vgl. für radikal abweichende Haltungen in dieser Frage die zuletzt erschienenen Beiträge von C. Steel, 'A Neoplatonic Speusippus?', in: M. Barbanti/G.R. Giardina/P. Manganaro (Hgg.), ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. *Unione e amicizia.* Omaggio a F. Romano, Catania 2002, 469–476 und J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford 2003, 56–57.

[5] Ich danke Gerald Bechtle und Carlos Steel für kritische Bemerkungen zu einigen der Vorschläge.

I. *500, 60 - 501, 62*

1. *Die lateinische Überlieferung*

Et si unumquodque necesse participare causa, erit aliquid aliud ab ente unum a simpliciter uno substituens hoc[6]; *et ut Speusippus narrans tamquam placentia antiquis audit. Quid dicit?*

2. *Ein Vorschlag zur Rekonstruktion von Wilhelms griechischer Vorlage*[7]

Καὶ εἰ ἕκαστον ἀνάγκη μετέχειν τοῦ αἰτίου[8], ἔσται τι ἄλλο[9] τοῦ ὄντος[10] ἓν ἀπὸ τοῦ ἁπλῶς ἑνὸς[11] ὑποστῆσαν[12] τοῦτο[13], καὶ ὡς ὁ Σπεύσιππος ἱστορῶν[14] ὡς ἀρέσκοντα[15] τοῖς παλαιοῖς ἀκούει· τί λέγει;

---

6 Klibansky/Labowsky, *Procli Commentarium*, 38, 32 lesen nur in der Hs. O *hoc*, in den übrigen Hss. *hec*.

7 Soweit der *Index Latino-Graecus* im zweiten Band der Ausgabe von Steel, *Proclus. Commentaire*, klarmacht, welches griechische Wort Wilhelm in der Regel mit dem vorliegenden lateinischen übersetzt, und keine anderen Mehrdeutigkeiten zu beachten sind, wird auf eine Rechtfertigung des Rekonstruktionsvorschlags verzichtet. Vgl. zur folgenden Rekonstruktion Steel/Rumbach, 'Final Section', 224 und die revidierte Fassung in Steel, 'Neoplatonic Speusippus', 476.

8 Zu ἀνάγκη μετέχειν τοῦ αἰτίου vgl. *Elem.* 28 (32, 20–21): ἀλλὰ μὴν ἀνάγκη τὸ αἰτιατὸν τοῦ αἰτίου μετέχειν, ὡς ἐκεῖθεν ἔχον τὴν οὐσίαν. Wilhelm übersetzt τοῦ αἰτίου mit *causa* (abl.) z. B. in 404, 32 (*In Prm.* VI 1124, 12). *causa* könnte jedoch auch Wiedergabe von τῆς αἰτίας sein (vgl. *ILG*, s. v. *causa*); so die Vermutung von Steel/Rumbach, 'Final Section', 224 und Steel, 'Neoplatonic Speusippus', 476.

9 Zu ἔσται τι ἄλλο vgl. *In R.* II, 228, 9–10: εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, ἔσται τι ἄλλο σῶμα μεταξὺ τῶν δύο σφαιρῶν.

10 Es ist auch denkbar, dass Wilhelm mit *ab ente* ὑπὸ/ἀπὸ/παρὰ τοῦ ὄντος wiedergibt; wenn er lediglich τοῦ ὄντος gelesen hat, so hat er τοῦ ὄντος (fälschlich) mit ἄλλο verbunden (vgl. zu *aliud ab aliquo* als Wiedergabe von ἄλλο τινός z. B. 381, 12–13: *aliud a passo unum* = ἄλλο τοῦ πεπονθότος τὸ ἓν *In Prm.* VI 1096, 18–19). Vgl. Steel, 'Neoplatonic Speusippus', 476 mit Anm. 17.

11 *a simpliciter uno* könnte auch ὑπὸ / παρὰ τοῦ ἁπλῶς ἑνὸς wiedergeben.

12 Zu ὑποστῆσαν vgl. z. B. 290, 52: *substituente uno* = τοῦ ὑποστήσαντος ἑνός *In Prm.* V 979, 2. Zu erwägen ist auch, dass Wilhelm ὑφιστάν (vgl. 229, 65–66 *uno substituente* = τοῦ ἑνὸς ὑφιστάντος *In Prm.* IV 904, 26–27) oder ὑφιστάνον (vgl. *Theol. Plat.* III 10, 27) gelesen hat.

13 Vgl. oben Anm. 6. Wenn *hec* richtig ist, hat Wilhelm ταῦτα gelesen.

14 Wilhelm gibt in seiner Übersetzung des *Parmenides*-Kommentars mit *narrare* zweimal ἱστορεῖν (vgl. 9, 93 *narrante* = ἱστοροῦντος *In Prm.* I 625, 29–30; 41, 81 *narratis* = ἱστορουμένων *In Prm.* I 669, 8) und einmal διηγεῖσθαι (vgl. 9, 94 *narrauerat* = διηγήσατο *in Prm.* I 625, 32) wieder. Διηγεῖσθαι ("erzählen") passt schwerlich zu einem doxographischen Referat.

15 Zu ἀρέσκοντα vgl. 86, 48 *placentem* = ἀρέσκουσαν *in Prm.* II 724, 23 (vgl. auch *ILG*, s.v. *placeo*).

3. *Schwierigkeiten*

(i) ἀπὸ τοῦ ἁπλῶς ἑνὸς könnte entweder mit ἔσται ("wird vom unqualifiziert Einen begründet sein") oder mit ὑποστῆσαν τοῦτο ("das dieses aus dem unqualifiziert Einen hervorbringt")[16] verbunden werden. Keine der beiden möglichen Verbindungen ist sinnvoll; die erste nicht, da Proklos aus den Annahmen, dass das Eine der Grund des Seins ist, dass alle Dinge an ihrem Grund teilhaben und dass das unqualifiziert Eine nicht vom Sein partizipiert werden kann, schließt, dass ein anderes Eines, das im Gegensatz zum unqualifiziert Einen vom Sein partizipiert werden kann, existiert,[17] nicht dass ein anderes Eines vom unqualifiziert Einen begründet wird (dieser Sachverhalt folgt ja erst daraus, dass das andere Eine existiert und das unqualifiziert Eine der Grund aller Dinge, also auch des anderen Einen, ist); die zweite nicht, da es zwar sinnvoll ist, zu sagen, dass Prinzipien ihre Prinzipiate aus sich selbst hervorbringen,[18] jedoch nicht, dass sie sie aus anderen Entitäten hervorbringen, und schon gar nicht, dass das andere Eine das Sein aus dem unqualifiziert Einen hervorbringt, das alle anderen Entitäten transzendiert.

(ii) Der Bezug von τοῦτο ist unklar. Von der Sache her ist das Demonstrativpronomen auf das ferner stehende τοῦ ὄντος, nicht auf das näher stehende τοῦ ἁπλῶς ἑνός zu beziehen[19]; denn das andere Eine ist natürlich nicht Grund des unqualifiziert Einen, sondern Grund des Seins. Für diesen Bezug wäre jedoch eher ἐκεῖνο zu erwarten.

(iii) καὶ ὡς ist syntaktisch unverständlich, da nicht zu erkennen ist, womit der ὡς-Satz durch καί verbunden wird.[20]

(iv) Dem Partizip ἀρέσκοντα fehlt ein Bezugswort. Aufgrund des Zusatzes von ὡς ("als") kann ὡς ἀρέσκοντα τοῖς παλαιοῖς ("als Meinungen, die den Alten zusagen") nicht als selbständiges Objekt zu

---

16 Vgl. MacIsaacs Übersetzung in Steel/Rumbach, 'Final Section', 225: "[...] making it exist from the simple One".

17 Vgl. die exakt parallele Stelle *Theol. Plat.* III 31, 14–18: ἔστιν ἄρα τι πρὸ τοῦ ὄντος ἕν, ὃ καὶ ὑφίστησι τὸ ὂν καὶ αἴτιόν ἐστι τοῦ ὄντος πρώτως, ἐπειδὴ τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ τῆς ἑνώσεως ἐπέκεινα καὶ τῆς αἰτίας ἦν, ἄσχετον πρὸς πάντα καὶ ἀμέθεκτον ἀπὸ πάντων ἐξῃρημένον.

18 Vgl. *Elem.* 23 (26, 22).

19 Vgl. Steel/Rumbach, 'Final Section', 224 mit Anm. 17.

20 Diese Schwierigkeit haben bereits Klibansky/Labowsky, *Procli Commentarium*, 38, 32 dadurch zu lösen versucht, dass sie *ut et* anstelle von *et ut* schreiben. Die Späteren sind ihnen darin meistens gefolgt, allerdings nicht L. Tarán, *Speusippus of Athens.* A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary, Leiden 1981, 152 (F 48), der mit *Et ut* ... einen neuen Satz beginnen lässt.

ἱστορῶν aufgefasst werden, so wie z. B. Πλάτωνι ἀρέσκον ("etwas, das Platon zusagt") *In Ti.* III, 138, 8 als selbständiges Objekt zu λέγοντας aufgefasst werden kann (ὡς gehört hier wohlgemerkt zu λέγοντας, nicht zu Πλάτωνι ἀρέσκον). Vgl. zu ὡς ἀρέσκοντα die Vergleichsstellen *In Prm.* IV 888, 36–37: ὁ μὲν οὖν Ξενοκράτης τοῦτον ὡς ἀρέσκοντα τῷ καθηγεμόνι τὸν ὅρον τῆς ἰδέας ἀνέγραψε und *In Alc.* 286, 2–3: καὶ γὰρ ὡς ἀρέσκοντά πως ἐκείνῳ τὰ λήμματα τίθησι.

(v) Es ist nicht klar, was Speusippos hört (ἀκούει). Hört er, dass ein anderes Eines existieren muss? Aber wie können Sachverhalte dieser Art vernommen werden? Er mag hören, dass die Unterscheidung zwischen dem absoluten Einen und dem anderen Einen den Alten als richtig erscheine; dies ist jedoch dem überlieferten Text nicht zu entnehmen. Der Sachverhalt, dass ein anderes Eines existieren müsse, mag verstanden werden — so wird *audit* hier auch üblicherweise übersetzt[21] —, doch ist zu bezweifeln, dass Proklos ἀκούειν nicht nur für das Verstehen sprachlicher Ausdrücke, sondern auch für das Verstehen nicht-sprachlicher Sachverhalte verwendet.

(vi) Das asyndetisch angeschlossene τί λέγει ist als Einleitung eines Zitats bei Proklos ohne Parallele.[22]

4. *Ein Lösungsvorschlag*

> Καὶ εἰ ἕκαστον ἀνάγκη μετέχειν τοῦ αἰτίου, ἔσται τι ἄλλο <πρὸ> τοῦ ὄντος ἓν ἀπὸ τοῦ ἁπλῶς ἑνὸς ὑποστάν. - Ταῦτα καὶ [ὡς] ὁ Σπεύσιππος ἱστορῶν ὡς ἀρέσκοντα τοῖς παλαιοῖς ἄκουε τί λέγει· [...]
>
> "Und wenn jedes notwendigerweise an seinem Grund teilhat, so muss ein anderes Eines vor dem Seienden existieren, das sein Sein vom unqualifiziert Einen hat. — Höre, was Speusippos sagt, wenn auch er diese Dinge als Lehren der Alten referiert: [...]"

Die Einfügung von <πρὸ> ist zugegebenermaßen nicht zwingend, da der Ausdruck τοῦ ὄντος als Spezifizierung der Identität des anderen Einen verstanden werden kann ("das Eine des Seins"). Doch wird sie zum einen durch die Parallelstelle *Theol. Plat.* III 31, 14–18 empfohlen, wo das andere Eine, das der Grund des Seins ist, als τι πρὸ τοῦ ὄντος ἕν bezeichnet wird: ἔστιν ἄρα τι πρὸ τοῦ ὄντος ἕν, ὃ καὶ ὑφίστησι τὸ ὂν καὶ αἴτιόν ἐστι τοῦ ὄντος πρώτως, ἐπειδὴ τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ τῆς ἑνώσεως

---

21 Vgl. z. B. Tarán, *Speusippus*, 355: "This is also how Speusippus understands [sc. this matter], speaking as is pleasing to the ancients".

22 Vgl. Steel, 'Neoplatonic Speusippus', 472. Steel hält ἀκούει· τί für eine Korruption von ἀνδράσι.

ἐπέκεινα καὶ τῆς αἰτίας ἦν, ἄσχετον πρὸς πάντα καὶ ἀμέθεκτον ἀπὸ πάντων ἐξῃρημένον. Zum anderen schließt sie das nahe liegende Missverständnis aus, τοῦ ὄντος von ἄλλο abhängig zu machen (das Wilhelm tatsächlich unterlaufen zu sein scheint).

Mit ὑποστάν. ταῦτα anstelle von ὑποστῆσαν τοῦτο[23] werden in einem Zug die Schwierigkeiten (i), (ii) und (iv) beseitigt. Zu (i): ἀπὸ τοῦ ἁπλῶς ἑνός kann ohne Anstoß mit ὑποστάν konstruiert werden ("das sein Sein vom unqualifiziert Einen hat"), und ἔσται lässt sich dem argumentativen Kontext entsprechend mit „wird existieren" übersetzen. Zu (ii): ταῦτα ("diese Dinge", "diesen Sachverhalt") nimmt auf die vorhergehende These Bezug, dass ein anderes Eines existieren müsse, welches im Gegensatz zum absolut Einen vom Sein partizipiert werden könne. Der Satzanschluss ταῦτα καί [...] mit folgender Nennung einer Person, die Ähnliches behauptet, findet sich bei Proklos u. a. in *Theol. Plat.* III 26, 12–15, wo er sich mit ταῦτα wie an dieser Stelle auf einen zuvor dargelegten metaphysischen Sachverhalt bezieht: ταῦτα καὶ τὸν Ἐλεάτην ξένον ἐν Σοφιστῇ περὶ τοῦ παντελῶς ὄντος διαταττόμενον ἀνέπεισεν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ τὸ ὂν ἐκεῖ θέσθαι καὶ τὴν ζωὴν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ψυχήν.[24] Zu (iv): ταῦτα ist das vermisste Bezugswort zu ὡς ἀρέσκοντα τοῖς παλαιοῖς.

Die Streichung von ὡς[1] ist eine Folge des Vorschlags, wie in *Theol. Plat.* III 26, 12–15 mit ταῦτα καί und anschließender Nennung des Gewährsmanns — hier Speusippos, dort der eleatische Gast — einen neuen Satz beginnen zu lassen, und löst das Problem (iii). ὡς[1] mag im Vorblick auf das unmittelbar folgende ὡς[2] in den Text eingedrungen sein.

Der Vorschlag, ἄκουε statt ἀκούει zu lesen[25], löst die Schwierigkeiten (v) und (vi). Nicht Speusippos hört oder versteht einen metaphysischen Sachverhalt, sondern der Leser soll hören, was er als Lehren der Alten referiert. τί λέγει ist demnach kein direkter, sondern ein von ἄκουε abhängiger indirekter Fragesatz. Zur nicht allzu häufig begegnenden und wohl deshalb hier entstellten Konstruktion, die ταῦτα [...] ἱστορῶν [...] ἄκουε τί λέγει zugrunde liegt, ist *In R.* I, 292, 24–25: ταύτης δὲ ἀρχόμενος ἐν προοιμίοις τοῦ ἑβδόμου σκόπει τί φησιν (folgt Zitat von *R.* VII 514 a 1–2) und *In Ti.* II, 294, 10–12: καίτοι γε

---

23 Vgl. jedoch oben Anm. 6 und 13!

24 Vgl. auch *In Prm.* III 819, 24–27: ταῦτα καὶ οἱ θεολόγοι νοήσαντες ἄλλα μὲν τὰ ὁλικὰ τῶν ψυχῶν αἴτιά φασιν [...] ἄλλα δὲ τὰ μερικά [...] und *In Prm.* IV 968, 27–29: ταῦτα καὶ ὁ Παρμενίδης βεβαιῶν ἐπήνεγκε μετὰ πολλῆς βαρύτητος· θεοὶ ὄντες.

25 Vgl. zu ἄκουε *Prov.* 34, 18 (*audi*).

δημηγορῶν αὐτὸς καὶ τοῖς νέοις θεοῖς ἐγχειρίζων τὴν τῶν θνητῶν δημιουργίαν ὅρα τί φησι (folgt Zitat von *Ti.* 41 c 5–6) zu vergleichen.

II. *Vorschläge zu weiteren Stellen im Schlussteil des siebten Buchs*

Zu den im Folgenden behandelten Stellen wird unter (1) die lateinische Überlieferung ausgeschrieben, unter (2) der Versuch einer Rekonstruktion von Wilhelms griechischer Vorlage unternommen und unter (3) eine Verbesserung der Vorlage vorgeschlagen.

498, 00
(1) *Nam le unum esse coassumit entis*
(2) τὸ γὰρ ἓν εἶναι συμπροσλαμβάνει[26] τοῦ ὄντος
(3) τῷ γὰρ ἓν εἶναι[27] συμπροσλαμβάνει τὸ ὄντως[28]

---

26 Wilhelm scheint *coassumere* nur an einer einzigen weiteren Stelle seiner Übersetzung des *Parmenides*-Kommentars zu verwenden (336, 73), und zwar für συμπαραλαμβάνειν (*In Prm.* V 1034, 33). Er gibt jedoch mit *assumere* mehrfach προσλαμβάνειν (vgl. *ILG*, s. v. *assumo*) wieder, ein Verb, das bei Proklos öfter die hier zu erwartende Bedeutung "(ein Charakteristikum) hinzunehmen" hat (vgl. z. B. *in Prm.* VII 1177, 22–23).

27 τὸ ἓν εἶναι kann aus folgendem Grund nicht Subjekt zu συμπροσλαμβάνει sein. Da das Eines-Sein nicht von sich selbst, sondern von dem mit dem Sein verbundenen Einen (498, 00 *quod enti coexistens* = τὸ τῷ ὄντι συνόν) ausgesagt wird, bedeutet die Protasis 498, 1 *siquidem uerificatur de ipso le unum esse* (εἴπερ ἐπαληθεύει κατ' αὐτοῦ τὸ ἓν εἶναι): "wenn es denn auf das Eine, das mit dem Sein verbunden ist, zutrifft, dass es eines ist" — dieses Eine sollte entsprechend in der Apodosis in 498, 00 das Subjekt sein, auf das mit αὐτοῦ Bezug genommen wird. Lies daher τῷ γὰρ ἓν εἶναι ("mit dem Eines-Sein").

28 συμπροσλαμβάνει nimmt wie προσλαμβάνει kein Genetiv-, sondern ein Akkusativobjekt zu sich. Man könnte daher annehmen, dass ein Akkusativobjekt, von dem τοῦ ὄντος abhängt, ausgefallen ist. Ich möchte diese Möglichkeit nicht ausschließen, habe mich jedoch für τὸ ὄντως entschieden, da dieser Ausdruck nicht nur leicht von einem unaufmerksamen Schreiber mit τοῦ ὄντος verwechselt werden konnte, sondern genau in den argumentativen Zusammenhang passt, wie ein Vergleich mit *Sophistes* 252 a 8–10 zeigt, wo der eleatische Gast begründet, warum die Vertreter der ontologischen Thesen "Alles ist bewegt" und "Alles ist beständig" die Teilhabe von κίνησις und στάσις an der οὐσία (vgl. auch *Sph.* 251 e 9–252 a 4) voraussetzten: "Denn alle diese fügen eben das Sein hinzu, die einen, indem sie sagen, dass die Dinge wirklich bewegt seien, die anderen, indem sie sagen, dass sie wirklich beständig seien" (πάντες γὰρ οὗτοι τό γε εἶναι προσάπτουσιν, οἱ μὲν ὄντως κινεῖσθαι λέγοντες, οἱ δὲ ὄντως ἑστηκότ' εἶναι. *Sph.* 252 a 8–10). Da sie also behaupten, dass die Dinge wirklich (ὄντως) bewegt oder beständig seien, setzen sie die Gemeinschaft von κίνησις bzw. στάσις mit der οὐσία voraus. Um die vom eleatischen Gast mit dem Adverb ὄντως hervorgehobene veridische Nuance des prädikativen "ist" geht es auch Proklos bei der Prädikation des ἓν εἶναι; denn er fügt der Stelle hinzu: "[...] wenn es wahr ist, dass es (sc. das mit dem Sein verbundene Eine) eines ist" (498, 1 *siquidem uerificatur de ipso le unum esse* = εἴπερ ἐπαληθεύει κατ' αὐτοῦ τὸ ἓν

498, 3–499, 4

(1) *Non ergo oportet dicere esse le unum illud.*

(2) οὐκ ἄρα δεῖ λέγειν εἶναι τὸ ἓν ἐκεῖνο.

(3) οὐκ ἄρα δεῖ λέγειν <ἓν>[29] εἶναι τὸ ἓν ἐκεῖνο.

499, 18–20

(1) *quando Eleatem xenum ostendimus le uere unum impartibile esse dicentem; hoc autem ex necessitate consequens Parmenidem concludere*

(2) ὅτε τὸν Ἐλεάτην ξένον ἐπεδείξαμεν[30] τὸ ἀληθῶς ἓν ἀμερὲς εἶναι λέγοντα, τοῦτο δὲ ἐξ ἀνάγκης ἑπόμενον τὸν Παρμενίδην συνάγειν

(3) ὅτε τὸν Ἐλεάτην ξένον ἐπεδείξαμεν τὸ ἀληθῶς ἓν ἀμερὲς εἶναι λέγειν[31], τὰ δὲ τούτῳ[32] ἐξ ἀνάγκης ἑπόμενα[33] τὸν Παρμενίδην συνάγειν

501, 71–74

(1) *Primum enim aliquid et le unum ens dicet per secundam ypothesim, ex dissimilibus ens, per unum et ens, ultra quod ait esse le autounum. Non enim le unum est le ens per entis, sed hoc aliquid unum est*

(2) πρῶτον γάρ τι καὶ τὸ ἓν ὂν ἐρεῖ διὰ τῆς δευτέρας ὑποθέσεως, ἐξ ἀνομοίων ὂν τῷ ἓν καὶ ὂν[34], οὗ ἐπέκεινά φησιν εἶναι τὸ αὐτοέν· οὐ γὰρ τὸ ἕν ἐστι τὸ ὂν τῷ τοῦ ὄντος[35], ἀλλὰ τοῦτο τὶ ἕν ἐστιν.

εἶναι), d. h., wenn es wirklich (ὄντως) eines ist. Proklos verwendet den Ausdruck τὸ ὄντως auch an anderer Stelle (*In Alc.* 150, 6), dort freilich mit etwas anderer Bedeutung.

[29] Die Ergänzung von ⟨ἕν⟩ ist notwendig, da der ἄρα-Satz eine Folgerung aus Überlegungen ist, die dem ἓν εἶναι galten; dieses ist auch in der folgenden Erläuterung thematisch (vgl. 499, 4*: nam le unum esse* = τὸ γὰρ ἓν εἶναι).

[30] Zur Konstruktion von ἐπιδεικνύναι ("deutlich machen") mit dem Infinitiv (vgl. die Infinitive in 499, 20 *concludere* = συνάγειν, 499, 21–22 *esse possibilia* = εἶναι δυνατά und 499, 22 *de inexistente esse* = περὶ ἀνυπάρκτου εἶναι) kann *Theol. Plat.* II 32, 1–5 und ibid. II 36, 20–21 verglichen werden.

[31] Zur Herstellung des Infinitivs vgl. die in der vorhergehenden Anmerkung zitierten Infinitive. Proklos verweist auf seine Erörterung der *Sophistes*-Stelle 245 a im sechsten Buch (*In Prm.* VI 1065, 16–1066, 2).

[32] τούτῳ Konjektur Steel/Rumbach,'Final Section', 220, Anm. 8.

[33] Es handelt sich um mehrere Konsequenzen, wie auch der anschließende Ausdruck 499, 21 *que autem possibili consequentia ex necessitate* (τὰ δὲ τῷ δυνατῷ ἑπόμενα ἐξ ἀνάγκης) deutlich macht.

[34] *per unum et ens* kann entweder für διὰ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ὄντος oder für τῷ ἓν καὶ ὂν stehen (vgl. zur zweiten Möglichkeit z. B. 491, 59 = *In Prm.* VII 1234, 34–35). Da keine der beiden Optionen einen verständlichen Text ergibt, ist derjenigen der Vorzug geben, die leichter verbessert werden kann; diese scheint mir τῷ ἓν καὶ ὄν zu sein, die lediglich die Ergänzung von <εἶναι> fordert (vgl. Anm. 38).

[35] Hier ist es offensichtlich, dass Wilhelm τῷ τοῦ ὄντος und nicht διὰ τοῦ ὄντος gelesen hat; denn διὰ τοῦ ὄντος wäre mit *per ens* zu übersetzen.

(3) τοιοῦτον[36] γὰρ εἶναι[37] τὸ ἓν ὂν ἐρεῖ διὰ τῆς δευτέρας ὑποθέσεως, ἐξ ἀνομοίων ὂν τῷ ἓν καὶ ὂν <εἶναι>[38], οὗ ἐπέκεινά φησιν εἶναι τὸ αὐτοέν· οὐ γὰρ τὸ ἕν ἐστι ταὐτὸν[39] τῷ τοῦ ὄντος, ἀλλὰ τοῦτο τὶ ἕν ἐστιν.

502, 10–11

(1) *quod mansiue et intransuertibiliter primorum fide seruata aiunt et ueritate et amore*

(2) τὸ μονίμως καὶ ἀμετατρέπτως τῶν πρώτων πίστει φυλαττομένῃ[40], φασί, κἀληθείᾳ καὶ ἔρωτι[41]

(3) τὸ μονίμως καὶ ἀμετατρέπτως *τῶν πρώτων πίστει* φυλαττόμενον, φασί, *κἀληθείᾳ καὶ ἔρωτι*

---

[36] Proklos spricht zuvor (501, 71) vom seienden Einen als einem *totum* (ὅλον) und erläutert offenbar dieses Prädikat des seienden Einen im anschließenden γάρ-Satz. Nach Wilhelms Text erklärt er jedoch, dass das seiende Eine als πρῶτον charakterisiert wird — eine Charakterisierung, die sich in der zweiten Hypothesis des *Parmenides* nicht findet. Steel/Rumbach, 'Final Section', 224 Anm. 20 schlagen daher ὅλον für πρῶτον vor. Diese Konjektur befriedigt vom Sinn her. τοιοῦτον ("ein solches", d.h. "ein Ganzes") ergibt denselben Sinn, hat aber darüber hinaus den Vorteil, dem überlieferten πρῶτον näher zu kommen.

[37] Die Qualifikation τι ist überflüssig, und der Zusatz von καί vor τὸ ἓν ὄν ist unmotiviert.

[38] Steel/Rumbach, 'Final Section', 224 Anm. 21 vermuten τοῦ τε ἑνὸς καὶ τοῦ ὄντος als Apposition zu ἐξ ἀνομοίων. Doch bleibt so unklar, wie Wilhelms Übersetzung *per unum et ens* zu erklären ist. Ferner wäre dann eher ὧν statt οὗ zu erwarten, da das unqualifiziert Eine sowohl das Sein als auch das mit ihm verbundene Eine transzendiert. Mit τῷ ἓν καὶ ὂν <εἶναι> werden beide Schwierigkeiten vermieden, da *per unum et ens* plausiblerweise als Wiedergabe von τῷ ἓν καὶ ὂν verstanden und οὗ auf τῷ ἓν καὶ ὂν <εἶναι> bezogen werden kann.

[39] τὸ ὄν ist nicht haltbar, da die Nicht-Identität des unqualifiziert Einen mit dem Seienden erst im Anschluss an diese Stelle begründet wird. Außerdem sind Bedeutung und syntaktische Einbindung von τῷ τοῦ ὄντος unklar. Beide Schwierigkeiten lösen sich auf, wenn man τὸ ὂν τῷ τοῦ ὄντος zu ταὐτὸν τῷ τοῦ ὄντος verbessert (vgl. den nächsten Satz 501, 74 *nusquam autem le aliquid ei quod simpliciter idem* = οὐδαμοῦ δὲ τὸ τὶ τῷ ἁπλῶς ταὐτὸν) und zu τῷ τοῦ ὄντος gedanklich ἑνὶ ergänzt, was möglich ist, da zuvor mit τὸ ἕν vom unqualifiziert Einen die Rede ist, das vom Einen des Seins, das nur ein τὶ ἕν ist, abgegrenzt wird. Beachte auch, dass das folgende τοῦτο auf das Eine das Seins Bezug nimmt.

[40] Vielleicht las Wilhelm jedoch φυλαττόμενον (vgl. (3)), und erst ein Schreiber des lateinischen Texts hat *seruatum* an *fide* angepasst. Die richtige Wiedergabe des dat. instr. von πίστει, ἀληθείᾳ und ἔρωτι mit dem abl. instr. spricht für diese Annahme.

[41] Wenn *fide, ueritate* und *amore* für πίστει, ἀληθείᾳ und ἔρωτι stehen, lässt sich der Hexameter τῶν πρώτων πίστει κἀληθείᾳ καὶ ἔρωτι erschließen (vgl. *Orac. Chald.* fr. 46 des Places), der unmittelbar dem Vers gefolgt zu sein scheint, den Proklos *in Alc.* 52, 13–14 zitiert: πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε κυβερνᾶταί τε καὶ ἔστι (= *Orac. Chald.* fr. 48 des Places).

502, 12–13
(1) *mansiuis ipsis utentem et incessibiliter*
(2) μονίμοις αὐτοῖς χρώμενον καὶ ἀπαύστως[42]
(3) μονίμοις[43] αὐτοῖς χρώμενον καὶ ἀπταίστοις[44]

502, 20–503, 23
(1) *Sed quia isto maius desiderant, quodcumque cognouerint, propter connaturalem ipsis inexistentem*[45] *supereminentie unius, hoc depulso tamquam deficiente proprietate illius contrasententiantes, tanta nobis iniacet circa ipsum reuerentia.*
(2) ἀλλὰ διότι τούτου μεῖζον ποθοῦσιν, ὅ τι ἂν γνῶσι διὰ τὴν συμφυῆ αὐταῖς ἐνυπάρχουσαν ὠδῖνα τῆς τοῦ ἑνὸς ὑπεροχῆς, τούτου τοῦ[46] ἀπωθουμένου ὡς ἀπολειπομένου τῆς ἐκείνου ἰδιότητος καταψηφιζόμεναι — τοσοῦτον ἡμῖν ἔγκειται περὶ αὐτὸ σέβας.
(3) ἀλλὰ διότι τούτου μεῖζον ποθοῦσιν, <ἀπωθοῦνται>[47] ὅ τι ἂν γνῶσι διὰ τὴν συμφυῆ αὐταῖς ἐνυπάρχουσαν ὠδῖνα τῆς τοῦ ἑνὸς ὑπεροχῆς, τούτου τοῦ ἀπωθουμένου ὡς ἀπολειπομένου τῆς ἐκείνου ἰδιότητος καταψηφιζόμεναι — τοσοῦτον ἡμῖν ἔγκειται περὶ αὐτὸ σέβας[48].

---

42 Wilhelms Vorlage scheint zwischen dem prädikativen Adjektiv μονίμοις und dem Adverb ἀπαύστως geschwankt zu haben.

43 Vgl. *R.* VI 505 e 2–3 und *Ti.* 29 b 7.

44 Zur Konjektur ἀπταίστοις vgl. *In Ti.* I, 346, 16 und I, 348, 27.

45 Nach *inexistentem* haben die Hss. eine Leerstelle; ωδεινα ist im cod. A in margine angemerkt.

46 *hoc depulso* kann entweder für τούτου ἀπωθουμένου (bzw. ἀπωσθέντος oder ἀπεωσμένου) oder für τούτου τοῦ ἀπωθουμένου stehen. Die zweite Möglichkeit verdient aufgrund folgender Erwägung den Vorzug. ὡς ἀπολειπομένου ist mit καταψηφιζόμεναι zu verbinden: "dieses (τούτου) als unzulänglich (ὡς ἀπολειπομένου) verwerfend (καταψηφιζόμεναι)" (zur Konstruktion vgl. *In Prm.* VI 1079, 22–24: καὶ μὴ καταψηφίζεσθαι τῆς πρώτης ὑποθέσεως ὡς κενολογούσης). Stünde nun ἀπωθουμένου ohne Artikel, ergäbe sich eine Mehrdeutigkeit, da ὡς ἀπολειπομένου auch als Explikation von ἀπωθουμένου verstanden werden könnte: "abgestoßen, weil zurückbleibend". Die Mehrdeutigkeit wird mit τούτου τοῦ ἀπωθουμένου vermieden. Wählt man diese Variante, so muss man zuvor mediales ἀπωθοῦνται (vgl. (3)) einfügen. Eine solche Einfügung ist ohnedies nötig, da ein finites Verb benötigt wird, wie Steel/Rumbach, 'Final Section', 228 Anm. 32 mit dem Postulat einer *lacuna* feststellen.

47 Vgl. *In Ti.* II, 90, 27 und zur Begründung der Ergänzung die vorhergehende Anmerkung. Der Satz ist als ganzer so zu übersetzen: „Aber da sie etwas Größeres als dieses (τούτου bezieht sich auf das, was sie wie eine Spur ergreifen, τινος ὡς ἴχνους mit der Konjektur von Steel/Rumbach, 'Final Section', 228 Anm. 31 für 502, 20 *aliquid ut subtile*; vgl. *Cra.* 393 b 2–3) begehren, verwerfen sie aufgrund der ihnen natürlich innewohnenden Sehnsucht nach der Transzendenz des Einen das, was sie erkennen, und votieren gegen das Verworfene, weil es die Eigenheit des Einen verfehle — eine solche Ehrfurcht vor ihm liegt in uns".

48 Zum Asyndeton vgl. Plot. VI 7, 34, 38.

503, 46–504, 48

(1) *Sic autem et in Politia Socrates et le nullatenus ens dicebat non ens uelut opinabile, et quod post perfecte ens, uelut quod scibile, et incognitum ipsum ponebat*

(2) οὕτω δὲ καὶ ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης καὶ τὸ μηδαμῶς ὂν ἔλεγε μὴ ὂν οἷον τὸ δοξαστόν, καὶ ὡς μετὰ τὸ παντελῶς ὂν οἷον τὸ ἐπιστητόν, καὶ ἄγνωστον αὐτὸ ἐτίθετο

(3) οὕτω δὲ καὶ ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης καὶ τὸ μηδαμῶς ὂν[49] ἔλεγε μὴ ὂν <ὡς μετὰ τὸ πῇ μὲν ὄν, πῇ δὲ μὴ ὂν>[50] οἷον τὸ δοξαστὸν, καὶ ὡς μετὰ τὸ παντελῶς ὂν οἷον τὸ ἐπιστητόν, καὶ ἄγνωστον[51] αὐτὸ ἐτίθετο

504, 52

(1) *le incredibile*; (2) τὸ ἄπιστον; (3) τὸ ἀόριστον[52]

504, 63–64

(1) *quid autem contingere non tangibili?*

(2) τίνος δὲ ἅπτεσθαι τῷ μὴ ἁπτῷ

(3) τίνος δὲ ἅπτεσθαι τῷ μὴ ἁπτῷ <δυνατόν>[53];

506, 5–9

(1) *Diuinissimum autem eorum que in nobis le unum, quod et Socrates uocabat ipsam illustrationem anime, sicut ipsam ueritatem lumen — particulare enim et ipsa lumen —*

(2) θειότατον δὲ τῶν ἐν ἡμῖν τὸ ἕν, ὃ καὶ ὁ Σωκράτης ἐκάλει αὐτὴν τὴν ἔλλαμψιν τῆς ψυχῆς ὥσπερ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν φῶς (μερικὸν γὰρ καὶ αὐτὴ φῶς)

(3) θειότατον δὲ τῶν ἐν ἡμῖν τὸ ἕν, ὃ καὶ ὁ Σωκράτης <ἐνδεικνύμενος> ἐκάλει ‘αὐγὴν’[54] τὴν ἔλλαμψιν τῆς ψυχῆς ὥσπερ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν ‘φῶς’ (μερικὸν γὰρ καὶ αὐγὴ φῶς)

---

49 Vgl. *R.* V 477 a 3–4.

50 Die Ergänzung von ὡς μετὰ τὸ πῇ μὲν ὄν, πῇ δὲ μὴ ὂν (vgl. *In Prm.* VI 1039, 32; 1041, 31–32; 1059, 25–26) ist aufgrund der Entsprechung zu ὡς μετὰ τὸ παντελῶς ὂν und des folgenden οἷον τὸ δοξαστόν notwendig.

51 Vgl. *R.* V 477 a 4.

52 Vgl. *interminationem* 504, 53 (ἀοριστίᾳ) und *indeterminatum* 504, 55 (τὸ ἀόριστον).

53 Proklos scheint eine rhetorische Frage mit impliziter Negation zu stellen: “Denn womit kann das, was nicht berührbar ist, in Berührung stehen?” Zur Übersetzung von ἅπτεσθαί τινος mit *contingere aliquid* vgl. 418, 20 = *In Prm.* VII 1142, 30.

54 Sokrates bezeichnet das Eine in uns nach Proklos’ Auffassung nicht als “αὐτὴν τὴν ἔλλαμψιν τῆς ψυχῆς”, sondern als “αὐγή” (vgl. 512, 83–84 und *In R.* I, 280, 26–30 mit Verweis auf *R.* VII 540 a 7); daher ist αὐγήν für αὐτήν (= 506, 7 *ipsam*[1]) und αὐγή für αὐτή (= 506, 8 *ipsa*) zu lesen (derselbe Fehler begegnet in 512, 86, wie

506, 22
(1) *neque utique*; (2) οὐδ' ἂν; (3) οὖσαν[55]

508, 71–72
(1) *secundum autem per dicibile factum iam cum spiritu*
(2) τὸ δὲ δεύτερον διὰ τοῦ ῥητοῦ γενομένου ἤδη μετὰ τοῦ ἄσθματος
(3) τὸ δὲ δεύτερον διὰ τοῦ ῥητοῦ γενομένου ἤδη μετὰ τοῦ <"ε">[56] ἄσθματος

508, 81
(1) *aspiciens*; (2) ἀποβλέπων; (3) ἀπέβλεπεν[57]

510, 44
(1) *eum qui in nobis conceptum*; (2) τὴν ἐν ἡμῖν ἔννοιαν; (3) τῇ ἐν ἡμῖν ἐννοίᾳ[58]

511, 73
(1) *diuinanti*; (2) ἀπομαντευομένῃ[59]; (3) ἀπομαντευομένη[60]

Steel/Rumbach, 'Final Section', 246 Anm. 92 festgestellt haben). Wenn freilich αὐγήν zweites Akkusativobjekt zu ἐκάλει ist, ergibt sich das Konstruktionsproblem, dass es für das erste Akkusativobjekt zu ἐκάλει zwei Kandidaten zu geben scheint, nämlich entweder τὸ ἕν (in unserer Seele), auf das das Relativpronomen ὅ Bezug nimmt, oder τὴν ἔλλαμψιν τῆς ψυχῆς. Als Lösung dieses Problems legt es sich nahe, ὃ καὶ ὁ Σωκράτης <ἐνδεικνύμενος> ἐκάλει 'αὐγὴν' τὴν ἔλλαμψιν τῆς ψυχῆς zu lesen (vgl. z. B. *Theol. Plat.* II 42, 24-26; *In Ti.* I, 418, 4–5).

55 Nicht μηδ' αὖ (Bossier) für μηδ' ἂν; denn die κατ' αἰτίαν (*secundum causam*) existierende αἴσθησις (*sensus*) ist identisch mit der αἴσθησις ἐν τῷ θείῳ νῷ (*in diuino intellectu*), die zuvor (506, 14–17) als αὐτὴ ἡ πηγὴ τῆς αἰσθήσεως (*ipse fons sensus*) und πηγαία αἴσθησις (*fontalis sensus*) bezeichnet wird.

56 Der Text in (2) ist unverständlich. Denn zum einen ist es nicht möglich, τοῦ ῥητοῦ als Bezeichnung für den Laut "ε" zu verstehen; zum anderen ist γενομένου ἤδη μετὰ τοῦ ἄσθματος ein befremdlicher Ausdruck dafür, dass sich das "ε" mit dem ἄσθμα verbindet. ῥητοῦ γενομένου ἤδη scheint vielmehr vom ἄσθμα ausgesagt zu sein, das sich auf der zweiten, derivativen Stufe modifiziert darstellt: das Zweite (δεύτερον) wird durch den Hauch (διὰ τοῦ [...] ἄσθματος) deutlich gemacht, der durch die Artikulation des "ε" (μετὰ τοῦ "ε") zu etwas Gesprochenem geworden ist (ῥητοῦ γενομένου ἤδη), also zum "*he*".

57 Diese Änderung scheint das einfachste Mittel zu sein, dem Satz sein Prädikat wiederzugeben.

58 Die Konstruktion von ἐπωνυμίαν/προσηγορίαν τίθεσθαι mit dem Akkusativ scheint bei Proklos nicht belegt zu sein. Vgl. zur Konstruktion mit dem Dativ z. B. 511, 72–73.

59 Für die Wahl des Kompositum vgl. *R.* VI 505 e 1.

60 Der Nominativ ist aufgrund des mit δέ (511, 74 *autem*) angeschlossenen ἀδυνατοῦσα (511, 74 *impotens*) wiederherzustellen.

511, 78–79
(1) *unitus est ad ipsum, inebriatus nectare; natura quedam et que in ipso melius .ει. cognitione*
(2) ἥνωται πρὸς αὐτὸ μεθύων τῷ νέκταρι, φύσις τις καὶ ἡ ἐν αὐτῷ κρεῖττον ει γνώσεως
(3) ἥνωται πρὸς αὐτὸ μεθύων τῷ νέκταρι[61], φησί τις[62], καὶ ᾗ ἐν αὐτῷ κρεῖττόν τι[63] γνώσεως

512, 86
(1) *uocari*; (2) ἀνακληθῆναι; (3) ἀνακλιθῆναι

514, 37–38
(1) *comprehendit cognoscibile et per simplicem iniectionem*
(2) περιλαμβάνει γνωστὸν καὶ δι' ἁπλῆς ἐπιβολῆς
(3) περιλαμβάνει ὄντως τὸ ὂν[64] καὶ δι' ἁπλῆς ἐπιβολῆς

514, 52
(1) *que ipsius ad se ipsum superexcellentia*
(2) ἡ αὐτοῦ πρὸς αὐτὸ ὑπεροχή
(3) ἡ αὐτοῦ πρὸς αὐτὰ[65] ὑπεροχή

---

61 Vgl. Plot. III 5, 9, 16; s.u.S. 214.

62 φησί τις Konjektur Saffrey (vgl. *In Prm.* VI 1047, 21–22. 1080, 10).

63 Saffrey, *Rezension*, 627 und Steel/Rumbach, 'Final Section', 246 Anm. 89 vermuten τῷ ἐν αὐτῷ βελτίονι (Saffrey; κρείττονι Steel/Rumbach) γνώσεως. μεθύων τῷ νέκταρι scheint jedoch ein in sich geschlossener metaphorischer Ausdruck zu sein (vgl. *In Prm.* VI 1047, 21–22; *Theol. Plat.* I 67, 2), so dass von μεθύειν wohl nicht noch ein weiteres, nicht zur Metapher passendes Dativobjekt abhängig gemacht werden kann ("berauscht vom Nektar und dem, was in ihm größer ist als Erkenntnis"). ᾗ ἐν αὐτῷ κρεῖττόν τι γνώσεως kommt überdies mit ᾗ der Überlieferung näher (unter der Annahme, dass Moerbeke ἡ oder ἥ las) und ist in der Formulierung eine unverkennbare Aristoteles-Anspielung (vgl. *EN* 1177 b 28: οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει; vgl. ferner *EE* 1248 a 28). Proklos korrigiert mit der Anspielung Aristoteles implizit, denn nach Proklos ist das θεῖόν τι als κρεῖττόν τι γνώσεως zu verstehen (vgl. *Dub.* 4, 10 f.: communibus conceptibus et melius aliquid intellectu quod divinum existimantibus). Zu übersetzen ist: "[...] mit ihm vereint ist, insoweit er vom Nektar berauscht ist und insoweit in ihm etwas Größeres als Erkenntnis ist".

64 In (2) ist offenbar die erste Qualifikation der Erkenntnis des Intellekts, mit der δι' ἁπλῆς ἐπιβολῆς durch καί verbunden ist, verloren gegangen. Sie lässt sich wiedergewinnen, indem man anstelle von γνωστὸν ὄντως τὸ ὄν liest; vgl. Plot. V 9, 5, 13 und *In Prm.* VI 1071, 16.

65 Gemeint ist nämlich die Transzendenz des Einen in Hinsicht auf die anderen Dinge (514, 51 *aliorum*).

515, 72–74

(1) *Hoc autem erat quod et ipsi dicebant non esse aliquid imparticipabile ab essentia unum non unum, neque ab uno ente.*

(2) τοῦτο δὲ ἦν, ὅπερ καὶ αὐτοὶ ἔλεγον, μὴ εἶναί τι ἀμέθεκτον ὑπ' οὐσίας ἓν οὐχ ἓν μηδὲ ὑπὸ[66] τοῦ ἑνὸς ὄντος

(3) τοῦτο δὲ ἦν, ὅπερ καὶ αὐτοὶ ἔλεγον, μὴ εἶναί τι ἀμέθεκτον ὑπ' οὐσίας ἓν οὐχ ἓν <ὂν>[67] μηδέ τι πρὸ τοῦ ἑνὸς ὄντος

515, 82–84

(1) *quod intelligibilium omnium causam ipsa considerat ab aliis omnibus entibus remouens, abnegationum nulla distat*

(2) ὅτι τὸ τῶν νοητῶν πάντων αἴτιον αὐτὴ θεωρεῖ, ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ὄντων ἀφελοῦσα, τῶν ἀποφάσεων οὐδεμιᾶς ἀφίσταται

(3) ὅτι <ὅταν> τὸ τῶν νοητῶν πάντων αἴτιον αὕτη[68] θεωρῇ, ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ὄντων ἀφελοῦσα[69], τῶν ἀποφάσεων οὐδεμιᾶς ἀφίσταται[70]

519, 94–95

(1) *Omnis enim propositio accidit hoc huic existere.* ε[71] *existere licitum, neque totaliter nominabile est.*

(2) πᾶσα γὰρ πρότασις συμβαίνει τόδε τῷδε ὑπάρχειν, ε<...> ὑπάρχειν θεμιτὸν οὐδ' ὅλως ὀνομαστόν ἐστι.

(3) πᾶσα γὰρ πρότασις σημαίνει[72] τόδε τῷδε ὑπάρχειν[73], ἐ<κείνῳ δὲ οὐδὲν> ὑπάρχειν θεμιτὸν οὐδ' ὅλως ὀνομαστόν ἐστι.

519, 98

(1) *Etenim ueritas omnis in ipso*

(2) καὶ γὰρ ἀλήθεια πᾶσα ἐπ' αὐτοῦ

(3) καὶ γὰρ ἀλήθεια πᾶσα ἀπ' αὐτοῦ [74]

---

66 *Ab* könnte auch für ἀπὸ stehen. Die Wahl zwischen beiden Präpositionen macht jedoch für die in (3) vorgeschlagene Emendation keinen Unterschied.

67 Steel/Rumbach, 'Final Section', 254 Anm. 107 fügen nicht ὂν ein, sondern schreiben für *non unum* μὴ ὄν.

68 αὕτη: Konjektur Steel/Rumbach, 'Final Section', 254.

69 Vgl. *R.* VII 534 b 9.

70 Vgl. *R.* VII 532 a 7.

71 ε und Leerstelle hat die Hs. *A*; lediglich eine Leerstelle haben die Hss. *RV.*

72 Carlos Steel weist mich darauf hin, dass die Konjektur durch Ar., *Metaph.* VII 4, 1030 a 15–16 gestützt werden kann.

73 Vgl. Ar., *APr.* I 37, 49 a 6.

74 Steel/Rumbach, 'Final Section', 262 Anm. 131 vermuten ἐν αὐταῖς für ἐν αὐτῷ ("denn alle Wahrheit liegt in Negationen und Affirmationen").

519, 2
(1) *axiomata contradictionis*
(2) τὰ ἀξιώματα τῆς ἀντιφάσεως
(3) τὸ ἀξίωμα τὸ τῆς ἀντιφάσεως[75]

519, 5–10
(1) *Et michi uidetur et non admittens post ipsum unum quod supra intellectum, eo quod contradictionis axiomate omnino persuasus; uidens autem indicibile illud et ineloquibile apparens, stare usque ad intellectualem causam et intellectum supra*[76] *totorum causam; intellectum autem ponens prouidentiam interimere*
(2) καί μοὶ δοκεῖ καὶ μὴ προσιέμενος μετ' αὐτὸν τὸ ἓν τὸ ὑπὲρ νοῦν τῷ τῆς ἀντιφάσεως ἀξιώματι πάντῃ πειθόμενος, κατιδὼν δὲ ἄρρητον ἐκεῖνο καὶ ἄφθεγκτον ἀναφαινόμενον[77] στῆναι μέχρι τῆς νοερᾶς αἰτίας καὶ τὸν νοῦν ὑπὲρ <...> τῶν ὅλων αἰτίαν, τὸν δὲ νοῦν θέμενος τὴν πρόνοιαν ἀνελεῖν
(3) καί μοὶ δοκεῖ καὶ <ὁ>[78] μὴ προσιέμενος μετ' αὐτὸν[79] τὸ ἓν τὸ ὑπὲρ νοῦν τῷ τῆς ἀντιφάσεως ἀξιώματι πάντῃ πειθόμενος, κατιδὼν δὲ ἄρρητον ἐκεῖνο καὶ ἄφθεγκτον ἀναφαινόμενον στῆναι μέχρι τῆς νοερᾶς αἰτίας καὶ τὸν νοῦν ὑπερ<τάτην θέσθαι>[80] τῶν ὅλων αἰτίαν, τὸν δὲ νοῦν θέμενος τὴν πρόνοιαν ἀνελεῖν

520, 24
(1) *apposita, fert*[81]; (2) προστεθεῖσα φέρει; (3) προστιθείς, ἀφαιρεῖ

521, 63–64
(1) *Finaliter autem concludentem animam coesse*[82] *in ipsa facta solum*[83] *eliget solum le simpliciter unum.*

---

[75] Vgl. 519, 6–7 *eo quod contradictionis axiomate* (τῷ τῆς ἀντιφάσεως ἀξιώματι).
[76] Nach *supra* haben die Hss. eine Leerstelle.
[77] Vgl. *In Euc.* 171, 23-25.
[78] Zu καὶ ὁ μὴ προσιέμενος (gemeint ist Aristoteles, wie Steel bereits in der lateinischen Ausgabe vermerkt) vgl. *In Prm.* V 983, 13–14.
[79] Scil. Platon.
[80] Aristoteles hebt die πρόνοια dadurch auf, dass er den Intellekt als das höchste Prinzip ansetzt (vgl. *Prov.* 31, 2–3: *Aristotili quidem usque ad intellectualem operationem sursumducenti, ultra hanc autem nichil insinuanti*). Aus τὸν δὲ νοῦν θέμενος kann θέσθαι als der in der Lücke zu erwartende Infinitiv erschlossen werden.
[81] Steel/Rumbach, 'Final Section', 264 Anm. 136 vermuten *appositus aufert* (προστιθέμενος, ἀναρεῖ) für *apposita fert.* Es liegt näher, eine Korruption des griechischen Texts wie die oben angegebene zu vermuten.
[82] Nach *coesse* haben die Hss. *ARVC* eine Leerstelle; in der Hs. *A* ist in margine θεμιτον (sic) angemerkt.
[83] Nach *solum* haben die Hss. *AR* eine Leerstelle.

(2) τέλος δὲ μύσασαν[84] τὴν ψυχὴν συνεῖναι θεμιτόν, ἐν αὐτῇ γενομένῃ μόνον <...> αἱρήσει μόνον τὸ ἁπλῶς ἕν.
(3) τέλος δὲ μύσασαν τὴν ψυχὴν συνεῖναι <τῷ ἑνὶ>[85] θεμιτόν, <ὅτε>[86] ἐν αὑτῇ[87] γενομένῃ μόνῃ[88] <...> αἱρήσει μόνον τὸ ἁπλῶς ἕν.

521, 65–68
(1) *Ad hoc enim et Parmenides concludens multam hanc de ipso sermonum pertractationem uidetur hanc ultimam fecisse interrogationem. Vnde merito et Aristoteles coassequens ipsi ad indicibile ipsum e*[89] *dat nature entis.*
(2) εἰς γὰρ τοῦτο καὶ ὁ Παρμενίδης συμπερανάμενος[90] τὴν πολλὴν ταύτην τῶν περὶ αὐτοῦ λόγων πραγματείαν[91] δοκεῖ ταύτην τὴν τελευταίαν ποιήσασθαι[92] ἐρώτησιν. ὅθεν εἰκότως καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, συνεπόμενος αὐτῷ πρὸς τὸ ἄρρητον αὐτὸ <...> δίδωσι φύσει τοῦ ὄντος.
(3) εἰς γὰρ τοῦτο καὶ ὁ Παρμενίδης συμπερανάμενος τὴν πολλὴν ταύτην τῶν περὶ αὐτοῦ λόγων πραγματείαν, δοκεῖ ταύτην τὴν τελευταίαν ποιήσασθαι ἐρώτησιν, <εἰ δυνατὸν περὶ τὸ ἓν ταῦτα οὕτως ἔχειν>[93]. ὅθεν εἰκότως καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, συνεπόμενος αὐτῷ πρὸς τὸ ἄρρητον αὐτὸ σπεύδοντι[94], φησὶν ὅτι οὐ δυνατόν[95].

---

84 *Concludentem* ergibt hier keinen Sinn und scheint eine mit dem Blick auf 521, 65 *concludens* zu erklärende Verschreibung von *claudentem* (für μύσασαν, vgl. Plot. I 6, 8, 25) zu sein (vgl. *claudentem* 520, 40; *Prov.* 31, 12 = Isaak Seb., *Prov.* 47, 15; *Theol. Plat.* I 16, 15; II 56, 9).

85 Τῷ ἑνί (*uni*) ergänzen Klibansky/Labowsky, *Procli Commentarium*, 74, 31.

86 Zu einem ὅτε-Satz mit Verb im Futur in vergleichbarem Kontext (d.h. ἕνωσις) vgl. *In Ti.* I, 302, 4–5. Klibansky/Labowsky, *Procli Commentarium*, 74 schlagen vor, καί (*et*) zu ergänzen.

87 Benötigt wird das Reflexivpronomen. Ἑαυτῇ bereits Steel/Rumbach, 'Final Section', 266.

88 μόνῃ Konjektur Steel/Rumbach, 'Final Section', 266 Anm. 140; vgl. *In Ti.* I, 302, 2–3; I, 212, 24; Plot. VI 9, 11, 51.

89 *e* samt Leerstelle haben die Hss. *AOR*.

90 Vgl. *In Ti.* II, 191, 2–4.

91 Vgl. *In Prm.* V 1031, 33–34.

92 Vgl. *In R.* I, 264, 29–30.

93 Die Ergänzung (vgl. 517, 34) ist nicht nur in Verbindung mit der in Anm. 95 begründeten Konjektur notwendig, sondern wird auch durch das Demonstrativpronomen *hanc* (ταύτην oder τήνδε) nahegelegt, das auf das Vorliegen einer näheren Angabe der Frage hinzuweisen scheint.

94 Vgl. zur Konjektur σπεύδοντι für δίδωσι Plot. VI 2, 11, 26; VI 8, 7, 1–2; VI 9, 3, 20.

95 Soviel scheint an dieser schwer beschädigten Stelle klar zu sein, (i) dass φύσει (*nature* 521, 68) eine Verderbnis von φησὶν ist (vgl. 511, 79 *natura quedam*, wo das von Wilhelm übersetzte φύσις τις eine Korruption von φησί τις ist, Konjektur Saffrey) und (ii) dass Aristoteles' Antwort auf Parmenides' Frage negativ ist (vgl. *per negari* 521, 68); also φησὶν ὅτι οὐ für φύσει τοῦ (zu φησὶν ὅτι vgl. *In Prm.* I 622, 30; II 727, 29–30; VI 1089, 19; VII 1240, 27) und δυνατόν für ὄντος.

2. TEIL/PART 2

SEELENLEHRE
THE DOCTRINE OF THE SOUL

SOME CLARIFICATIONS ON PROCLUS' FOURFOLD DIVISION OF SENSE-PERCEPTION IN THE *TIMAEUS* COMMENTARY*

Peter Lautner

I. *Introduction*

The paper discusses what I think the most important and characteristic accounts on sense-perception in Proclus' oeuvre. They are all to be found in the commentary on the *Timaeus*. On examining those passages I am about to show that Proclus portrays a coherent and unitary picture of sense-perception, with the implication that he uses the term αἴσθησις unequivocally, to restrict it to the realm of sensory processes.

II. *Examination of* In Ti. *II, 83, 16–84, 5*

In a well known passage in his commentary on the *Timaeus* (II, 83, 16–84, 5) Proclus distinguishes four types of αἴσθησις. The first is the most genuine and has nothing to do with the bodily senses directly. It imitates the activity of the intellect and contains in itself the object of sense-perception. It does not proceed from one object to another for that activity would characterise a divided power. Furthermore, it does not operate externally for that kind of activity implies that the power is incomplete. In sum, it contains the whole of what is subject to sense-perception and is a kind of συναίσθησις, a term the meaning of which is to be discussed later. The second type operates externally, but does so in a special way. Its activity is complete and its object of cognition is always grasped in an unchanging way, from every point of view and as a whole. Moreover, no affection can reach it from the outer world. It is also free from all the infirmities due to the partial sense-organs residing in matter. The third is a capacity which is affected by external objects and a combination of two elements: it is subject to affections

* I owe much to the remarks by Christian Schäfer and Christian Tornau, as well as to the discussion on the whole matter with Jan Opsomer. All the remaining flaws are mine, of course.

and at the same time is a kind of cognition. It starts with an affection and results in cognition. The last type is an activity which can only lead to the most obscure form of cognition. It is for the most part an affection and close to the interactions between physical bodies. It does not know the forms of sensible objects, e.g., it remains ignorant whether the object affecting the sense is warm or cold. All that it grasps is whether the stimulus falling under the particular senses is pleasant or painful. Proclus relates it to the perception of plants and refers to *Timaeus* 77 b where we read that the third, lowest class of living beings has a share in the appetitive part of the soul only, and as a consequence they can have pleasures, pains and desires. He may have commented on this passage as well, but unfortunately, that part of his commentary has not survived.

My general aim is to compare the list to other remarks in the commentary (particularly to the one in III, 286, 2–287, 9) and show that here we are dealing with a description of a unified power of sense-perception. It implies that for types 1 and 2 Proclus uses the term αἴσθησις not figuratively.[1] They constitute the arranging principles of our perceptual power with a certain συναίσθησις on the top. Moreover, the four references of the term are not to different and loosely connected types of sense-perception, but to the aspects or levels of a unified faculty. Thus we do not have to admit that Proclus applied the term αἴσθησις to describe an activity or faculty that belongs to the supra-sensible world. Furthermore, we shall not be compelled to the statement that he used the term equivocally, and do not have to look for a faculty that is concerned with the intelligible world and still can be termed αἴσθησις. To prove the claim I hope to be able to show three additional points. 1. συναίσθησις does not necessarily mean self-consciousness or reflexive consciousness. Rather, it might refer to a certain joint-perception whereby we are capable of working with impacts coming via different particular senses. I believe this meaning can be attested in other passages in the commentary as well. 2. One reason to confine the highest aspect of sense-perception to the sensible world is that this assumption makes it understandable why Proclus tells us that it comprehends the objects of its perception. These objects are

[1] Thus I will dissent from the view held by H.J. Blumenthal, 'Proclus on perception', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 29 (1982), 1–11, who writes that "of these senses the first two relate to non-sensible existence and modes of cognition" (p. 3), repeated in 'Some Neoplatonic views on perception and memory. Similarities, differences and motivations', in: J.J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism.* Essays in Honour of John Dillon, Aldershot 1999, 319–335, esp. 324 ff.

the imprints in the senses. The imprints are not necessarily material phenomena. On the other hand, the senses are lodged within the perceptual power and therefore our perceptual activity does not have to transgress the boundaries of our perceptual power to get in touch with the imprints. The imprints are within the perceptual power even if their origin is in the perceptible objects in the outside world. Primarily speaking, that aspect chataracterises the perceptual activity of the world soul, whereas individual human souls have it derivatively. 3. The description of the second highest aspect of αἴσθησις shows remarkable similarities to the way Proclus characterizes the capacity of φαντασία. It is described as not involving matter and free from affections, the latter implying that it is not subjected directly to the flow of impressions from the sensible world. It also shares a common nature with φαντασία.

Before discussing these issues, however, we must take heed of a general pattern. Lack of affection does not involve that such a capacity cannot play the role of sense-perception. In fact, there is a tendency among Neoplatonists to keep the senses apart from any direct contact with the physical world. They sought to give an interpretation of the sensory processes in less material terms, thereby saving the essential impassibility of the soul.[2] One sample may suffice to illustrate the point. Pseudo-Simplicius, a follower of Proclus at Athens, could say in his commentary on Aristotle's *De Anima* that sense-perception is actualised by the sensible object without being affected by it.[3] The account is unmistakably Aristotelian and some points in Proclus' discussion can also be well explained with a reference to Aristotle's psychology.

III. *συναίσθησις and reflexion*

We can begin, then, with the investigation of the status of the highest aspect of αἴσθησις. The focal concept will be that of συναίσθησις, translated in Neoplatonic context mostly as 'consciousness' or 'reflexive

2 The process has been described by R. Sorabji, 'From Aristotle to Brentano. The development of the concept of intentionality', in: H.J. Blumenthal/H.M. Robinson (eds.), *Aristotle and the Later Tradition* (Oxford Studies in Ancient Philosophy, Suppl. Vol. 1991), Oxford 1991, 228–235, and H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the* De Anima, London/Ithaca, N.Y. 1996, 123-125.

3 *In An.* 264, 27–31 Hayduck.

consciousness'. In this particular case the translation served to corroborate the claim that Proclus did not regard this type of αἴσθησις a part of our perceptual system, that is he exempted it from the contact with the perceptible world.[4] By examining other uses of the term συναίσθησις in the commentary, however, it can be shown that it does refer to an activity that is concerned with perceptual data. Moreover, there is also evidence that on discussing the way in which we are aware that we perceive, Proclus does not allude to such an activity. It seems that the term refers to a particular type of perception, namely to the perception of time and motion. It means that this object of συναίσθησις is not an internal activity. On making this point Proclus does not say that perception of time is essentially different from perception of motion. He draws on the traditional explanation, inaugurated perhaps by Aristotle, that time is a property of motion; its number perhaps, or its extension (III, 8, 28–9, 2).[5] Perception of motion, however, is not the task of a single particular sense, rather it needs the co-operation of more than one particular sense. For this reason alone, it is rightly called συναίσθησις, joint-perception. It is a perceptual process. Furthermore, Proclus carefully distinguishes perception of time, which is intimately tied to the perception of motion, from the concept or conception (ἔννοια) of time. While providing a concept of time seems to be the privilege of the intellect, the process itself may be based on a previous perception of motion and time.[6] Συναίσθησις is credited with other important functions as well. First, it perceives the motions in us. At first glance, it might be ambiguous what Proclus means by perception of such motions. The clause may refer to the perception of motion as one of the common sensibles. Or, it refers to the perception of the activities in the perceptual system. Although the first option cannot be ruled out altogether, the second is more plausible. It is signalled by the words 'in us' (ἐν ἡμῖν). If συναίσθησις dealt with one of the common sensibles then Proclus would hardly qualify it with the words ἐν ἡμῖν. Common sensibles

---

[4] See Blumenthal, 'Proclus on perception', 2. This being said, I have also to register the enormous debt I owe to his paper.

[5] *Physics* IV 219 b 1. For time as παράτασις, see also III, 17, 29–30. 51, 18. 81, 17. 92, 21–22. The thesis according to which time is an extension was held not only by Proclus, but also by Damascius. For an analysis of the doctrine, see P. Hoffmann, '*Paratasis*. De la description aspectuelle des verbes grecs à une definition du temps dans le néoplatonisme tardif', *Revue des Études Grecques* 96 (1983), 1-27, and R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London/Ithaca, N.Y. 1983, 102. 117–119.

[6] See also III, 20, 14.

originate in the outside world and thus they do not pertain to the motion in us. Furthermore συναίσθησις is credited with the perceptions of the affections that are produced in us (πάθη ἔνδον συνιστάμενα). In this way, it is linked to a certain kind of awareness. As Proclus formulates it, we can get in touch with ourselves through συναίσθησις (II, 7, 10–11). It must be clear, however, that the process goes on at the level of sense-perception and the result is perceptual awareness — the kind of awareness Aristotle was talking about in *De Anima* III 2, on discussing how we perceive that we perceive — rather than self-consciousness or reflexive consciousness that belongs to the activities of the rational part of our soul. On Proclus' view here in the commentary, perceptual awareness takes place when we apprehend the motions and affections that come about in us. It is thus not a genuine reflexivity — it involves more than the awareness of psychic activities. Even if perception of the motions in us seems to be analogous to the perception of motion as one of the common sensibles, the objects of these two perceptions originate in different realms. And perception of the affections arising in us can hardly fit into this scheme of perceptual awareness anyway, for the latter involves the activity of the sense incited by external agents. On the other side, the reflexive activity of the rational part of the soul is not called συναίσθησις. In his commentary on the *Parmenides* Proclus briefly describes the process whereby we are aware of each activity in the soul. He claims that it is in virtue of a particular capacity of the rational soul that we are capable of reflecting on the activities of our soul (IV 957, 32–958, 11). It does it by accompanying every activity in the soul and working along with them. His followers will call the capacity the attentive part of the soul, προσεκτικὸν μέρος.[7] A clear sign of its rational character is that it has propositional content. It announces that 'I desire', 'I am angry', I perceive' or that 'I am reasoning'. It is explicitly not a joint-perception. We cannot say either that at the level of sense-perception the joint-perception, mentioned in the *Timaeus* commentary, plays much the same role as, perhaps an equivalent for, the reflexive activity described in the *Parmenides* commentary. The attentive activity reflects on sense-perception by virtue of its own. Joint-perception is thus not a

[7] Proclus may also have applied the term (*Chald. Phil.* 4, 55–56), but Damascius definitely used it (*In Phd.* I 269–271; II 19–21 Westerink), followed by Simplicius (*In Epict.* 112, 25. 114, 51–52. 119, 44 Hadot). Pseudo-Philoponus refers to some more recent philosophers (*In An.* 464, 35–465, 22 Hayduck) who explained perceptual awareness in these terms. They may have been Damascius and his followers.

simple manifestation of the general reflexive power in the realm of sense-perception. The crucial difference is that the attentive power involves propositions, whereas joint-perception does clearly not; it only apprehends the motions and affections in the senses. There might also be other options to clarify their relation,[8] but for present purposes it may suffice to note that συναίσθησις cannot mean 'consciousness' or 'reflexive consciousness'. The term refers to three distinct activities all of which remaining strictly within the context of sense-perception.[9]

IV. *Content and subject-matter of αἴσθησις*

Next we can turn to the content of the two higher aspects of sense-perception. We have already noticed that the objects of συναίσθησις are the affections coming about in the soul. Obviously, they come about in the perceptual system. We are also told that both aspects of sense-perception comprise what is subject to sense-perception, although in a different way. One comprises it by having it all without division, while the other can proceed from one object to another. The first aspect characterizes the sensory operation of the ordered universe (II, 84, 5 ff.). In the wake of Plato's views in the *Timaeus* Proclus considers the ordered universe a living being.[10] But he adds that it is endowed with a sense-organ as well. This point is not explicit in the *Timaeus*, although Plato does attribute sense-perception to the sensible cosmos.[11] As there is nothing sensible outside the cosmos, it must perceive itself. In this case, Proclus concludes, the object of sense-perception, the sensing organ and the sense itself coincide (II, 84, 13). This is the moment where we are entitled to speak about imitation for

[8] We might say that perceptual awareness provides the necessary condition for the attentive part to reflect on sensory activities.
[9] In *In Ti.* III, 20, 14 we read that is a kind of συναίσθησις whereby we perceive the power of a certain god as manifested in physical motions. I believe that the emphasis is on the perception of motions and therefore the passage does not contradict my view on the various functions of συναίσθησις. Elsewhere, Proclus goes so far as to attribute συναἰσθησις to plants as well (*Theol. Plat.* III 24, 10–11), though they can perceive pleasure and pain only.
[10] I believe this is the reference of the clause in *In Ti.* II, 83, 3–4 ("Οτι μὲν οὖν αἰσθητικόν ἐστι τὸ πᾶν) as well.
[11] *Timaeus* 37 b.

the same kind of coincidence can also be seen at the level of the intellect.[12]

One could of course argue that humans are not capable of performing this activity. The presence of συναίσθησις in the human soul however should make us cautious. If the highest aspect of αἴσθησις can be called a kind of joint-perception and humans are also endowed with a certain form of joint-perception, then a kinship between humans and the cosmos as a living being seems to be well established. The affinity of this kind of sense-perception to other kinds is also alluded to for we read that the perception of the cosmos as a whole comprehends other kinds of perceptions as well (II, 84, 15–16). In all likelihood, human sense-perception must be one of them. Alas, the passage does not say anything about the precise way in which perceptual activity of the cosmos comprises other kinds of perception. It may do by regulating them — to mention but one possibility. We have already seen that the term συναίσθησις has a special meaning when applied to human sense-perception; it refers to the perception of the motions and affections coming about in the soul. It cannot be ruled out that the cosmos as a whole has a similar activity. Alternatively, the term hints at the coincidence of sense, sense-organ and object of sense-perception in the cosmos as a living being. If we have to choose between the possibilities, the second option may be the less plausible one because on accepting it we are forced to claim that human συναίσθησις has not much to do with its namesake in the cosmos as a whole. In our soul, sense, sense-organ and the object of sense-perception do not coincide. Whichever of the possibilities may come to be true, however, we are dealing with perceptual processes at this level too.

The second aspect of αἴσθησις involves an activity that somehow goes outside and still is free from affections. The first uncertainty we encounter in the description concerns the content. Does this aspect of αἴσθησις grasp our entire cosmos at one stroke, or apprehend the particular objects in the sensible world consecutively? In the first case its content would be the one grasped by the highest αἴσθησις as well, only the manner of perceiving it would be different. In the second

[12] In the commentary on the *Parmenides* (IV 899, 20–23) Proclus refers to certain philosophers who said that the process of perception is the same as the object perceived, calling both αἴσθησις. The conception might be a precursor of Proclus' view in the *Timaeus* commentary. The passage has been examined by L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven/London 1996, 155–156.

case, the content can also be different, less comprehensive. My guess is that it is the particular things in the cosmos that are apprehended in an unchanging way, from every point of view and as wholes, in their entirety. We must add that Proclus is not particularly clear in this; he uses the word signifying the content of this sense-perception in singular. He says τὸ γνωστόν (II, 83, 25). That of course can refer to each object of perception, thus not excluding the possibility of leaping from one object over to another. The first step in clarifying the issue may be to answer to the question of what the perceiving subject is. If we can show that the subject of these two kinds of sense-perception is different then we are on a safer ground to answer the question. It seems that their subject cannot be the same. We are explicitly told that the *par excellence* subject of the first is the cosmos as a whole. The reason why the highest sense-perception does not go out is that there is nothing outside towards which it can be directed. Consequently, if we read that the second highest sense-perception can go out, then our natural conclusion would be that it cannot characterize the sensory operation of the whole cosmos as a living being. Rather, it belongs to the particular living beings. As Proclus tells us in II, 84, 30–31, it belongs to the divine beings that are not generated. They are part of the universe and their sense-perception is directed towards the universe as a whole. For this reason alone, we can say that their perception proceeds outwards. Its way of comprehending the object of perception is active and free from affections. The important question is whether human beings can possess this kind of sense-perception derivatively. The answer may be affirmative. First, we have to see that Proclus does not explicitly deny that humans can be endowed with such a sense-perception. He only denies it to plants. Their sensation is partial, confined to a very narrow strech of sensible qualities. By contrast, humans are credited not only with five particular senses, they also have a single and genuine sense-perception with a central sense organ that is also one.[13] It is prior to the five particular senses. Priority does not necessarily involve separation, however. I do not think we are entitled to say that the single power of sense-perception in humans is not only prior to, but also distinct from the particular senses. It seems

[13] *In Ti.* II, 85, 14–15: ἀλλὰ μία ἡ ὄντως αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν. Proclus claims to get support from Aristotle, which is true (cf. *Somn.Vig.* 2, 455 a 21) with the qualification that Aristotle did not use ὄντως. In Aristotle, the reference is to the κοινὴ αἴσθησις as a central faculty comprising all the particular senses.

more plausible to assume that the single power comprises the particular senses. At any rate, there are good reasons for stipulating that this aspect of sense-perception forms part of the perceptive capacity in human beings. Proclus does not discuss the extent to which we are endowed with this sense-perception. He seems content with proving the claim that we do have it in some way.

V. *Examination of* In Ti. *III, 234, 24. 286, 2–287, 9*

There is another concern one might have. Can such kind of sense-perception be part and parcel of the sensory capacity of living beings other than gods and humans? On the whole, I am not sure whether it can form a part of the sense-perception of the brutes. It is said to be free from affections, as well as from the infirmities that are due to the divided and material organs. Animal sense-perception may not be characterized in such terms. Thus we are left with the option that it constitutes an aspect of human sense-perception. This aspect of our sense-perception is thus free from affections, apprehends its objects always in the same way, from every point of view and as wholes. What part of our perceptual power can meet such conditions? To find a proper answer we must remember of the general tendency among Neoplatonists to reduce the material aspects of the theories on perception through the senses. Nothing rules out the assumption that Proclus followed that trend. In the commentary he alludes to a sense-perception that does not involve affections. There are three main passages where Proclus deals with the issue (III, 237, 24; 286, 2–287, 9; 331, 23). Now I shall examine only two of them, leaving a consideration of the third to the section in which I compare its content to the fourfold division of αἴσθησις. The first passage only qualifies what is meant by a sense-perception involving affections. This is the kind of sensory process that leads through the body to the soul. It can receive impacts from without and certainly needs sense organs (III, 331, 21–23). The other passage mentions a certain sense-perception which is free from affections, and discusses it in relation to other kinds of sense-perceptions that involve affections. The relation is causal insofar as this sense-perception generates a sense-perception that is single and involves affection. Moreover, this second kind of sense-perception brings about sense-perceptions that are manifold and all involve affections. They are also lodged in different vehicles of the soul; the first

two are in the pneumatic vehicle, while the third group is in the so-called oysterlike vehicle, which is the body (III, 237, 24–27).[14] Proclus repeats the claim in II, 266, 16–19, saying that we have a single αἴσθησις that contains the causes of the five particular senses and, in a secondary way, generates out of itself the capacities that are distributed around the body. It seems that the capacities he refers to are somehow linked to the particular senses.[15]

The first inference we can draw is that there is a sense-perception that does not involve affections. It cannot be the kind of sensory process that leads to the soul through bodily organs. It does not receive impacts directly from without either. Consequently, the higher aspect of sense-perception must be a sensory activity that does not go through bodily organs; it simply does not need them. Thus it must be confined to the internal activities of the perceptual system. The second passage mentioned above may hint at the same distinction. While at the lowest level sense-perceptions are divided into the particular senses, or into the many acts of the particular senses, at the higher levels we find unified structures. Proclus emphasizes that both are single. What kind of singularity do we have to think of? For sure, it would not make much sense to think of a single aspect or level of αἴσθησις. The lowest level is never called singular. For this reason, singularity must be an intrinsic property of the two higher levels. To single out that property, one can easily find a clue in Proclus' notion of the one. Strictly speaking, the one is always prior to the manifold.[16] By manifold Proclus refers not only to the many particulars in a species, but also to the inner composition of a single entity. The true one must be without parts. To apply this notion to our case, it seems that singularity implies the lack of inward composition. The higher aspects of sense-perception is thus singular in the sense of not having discrete capacities. It may also explain why these levels of αἴσθησις operate in the way they do. If they do not have parts then they must always work as wholes. I also think that this line of thought is compatible with the larger framework expressed in the fourfold division. The two levels, each of which containing a singular sense-perception, may have a proper place in that framework. At any rate, they can be tied to the

[14] See also *In Ti.* III, 287, 6–9. The division mirrors a standard Proclean triad, as has been pointed out by Blumenthal, 'Proclus on perception', 4.

[15] Cf. *In R.* II, 155, 1–3.

[16] See *Elem.* 5, a claim repeated many times in *Theol. Plat.* as well.

structure of the two highest aspects in the fourfold division of αἴσθησις.

VI. *Functional approach*

Now I shall return to this division in the hope that our picture given at the outset can be complemented. At least, the function of different αἰσθήσεις can be further clarified to a certain extent. The most important thing to note is that the relation of levels or aspects to one another is causal. The higher is the efficient cause of the lower. Furthermore, at one point (II, 86, 20), Proclus makes mention of a single, unified form of αἴσθησις that makes use of the divided senses and knows everything in the same way (κατὰ ταὐτόν). It seems that the description can easily be applied to the relationship between the single, impassible αἴσθησις and the manifold ones that involve affections. It can also be applied to the relation of the second highest αἴσθησις to the capacity, mentioned in III, 237, 24–27, which is affected by external objects. Thus we may be in a position to draw further conclusions concerning the character of the sense-perception that proceeds outwards and still remains impassible. First of all, it resides in the pneumatic vehicle, which implies that it is not tied directly to the body. Thus it is not exposed to direct influences from the physical world either. Moreover, it is singular. As we have already seen, singularity involves inner simplicity, that the capacity in question is not composed of various sub-capacities. Neither is it a sheer sum of them. That may also explain why it deals with its objects in the way it does. How can we then conceive that it apprehends its objects always in the same way, from every point of view and as wholes? Divine beings possess it in the first place, but, as has been pointed out above, it also forms a part of human sense-perception (II, 85, 19–20).[17] Thus we are also capable of perceiving certain objects always in the same way, from every point of view and as wholes.[18] How to understand that claim? One possibility is to refer to the nature of its objects. As it works with imprints or figures, there may be some reason to assume that the way in which it ap-

---

[17] He asks: πόθεν γὰρ καὶ ἐν ἡμῖν ἡ μία αἴσθησις πρὸ τῶν πολλῶν ἐστιν ἢ ἐκ τοῦ παντός;

[18] Note that Proclus uses the term γνωστόν to refer to the object of this sense-perception (*In Ti.* II, 83, 25), thereby emphasizing that the object is not an immediate result of the impact of the sensible objects on the sense organ.

prehends its objects is the way in which it works with these imprints or figures. On the other hand, the imprints or images are indivisible insofar as they are not material. As a consequence, we may be allowed to say that this aspect of sense-perception is directed, not towards external sense objects, but to the contents of sense-perception. As the contents are physically indivisible, they can be examined in the way this aspect of αἴσθησις is said to examine its proper objects. If we look for an analogous process, we can find it in the description of the sensory activity of the cosmos as a whole. As a living being, it has an indivisible perception whereby to grasp the objects of sense (II, 84, 12). The sense objects are within the cosmos. There is nothing outside of the cosmos for them to be located in. For this reason, the cosmos as a whole perceives the contents of its own.[19] The relevant aspect of our sense-perception may only copy that pattern.

VII. *αἴσθησις and φαντασία*

The next point to be discussed is the link between φαντασία and the second highest aspect of αἴσθησις in our fourfold division. We have a passage in the commentary (III, 286, 20–24) that may be instructive.[20] There Proclus tells us that there is a kind of perception in the vehicle of the soul. It is prior to the sense-perception which is material, divided and mixed with affections, although capable of making certain discriminations or judgements (κρίσις). Furthermore, it is immaterial, pure and a sort of cognition which does not involve affections. Nevertheless, it is not free from shapes and for this reason it is like bodies as it acquires its existence in a body. It has the same nature as φαντασία. Thus we have a singular capacity which is called sense-perception when it operates externally, and φαντασία when it remains within and studies the shapes and figures in the pneuma. Here Proclus seems to have reached a solution to the problem that occupied him in the seventh essay on Plato's *Republic* as well. There he raised the question

[19] The root of this view is to be found in *Timaeus* 37 a 2–c 5, and one can argue that Plato's account is to be interpreted along these lines, see G. Reydams-Schils, 'Plato's world soul. Grasping sensibles without sense-perception', in: T. Calvo/L. Brisson (eds.), *Interpreting the* Timaeus – Critias, Sankt Augustin 1998, 261–265.

[20] Here I am summarizing the relevant section of my paper 'The distinction between φαντασία and δόξα in Proclus' *in Timaeum*', *Classical Quarterly* n.s. 52 (2002), 257-269, esp. 263-266.

if sense-perception and the faculty of φαντασία have the same οὐσία, or they are different forms of the same οὐσία.[21] The solution has a double implication. First, it implies that all these activities take place, and the common nature resides, in the pneumatic vehicle of the soul, not in the oysterlike, which is the body. Second, it also implies that φαντασία is a part of our perceptual system, especially when the latter is taken in a broad sense. It is not situated somewhere in between the rational and the non-rational faculties. We can also learn a further, important lesson from the comparison, which concerns the meaning of what it is to be free from affections. Even if a capacity is free from affections, that fact itself does not disable it from working with shapes and figures that are ultimately derived from sensations. Freedom from affections is therefore not to be considered a peculiar character of a rational faculty dealing solely with concepts, innate or not.

What can we add to the description of the second highest aspect of sense-perception in the fourfold list? It seems that the description fits well the way in which Proclus characterizes the common nature that can be called either sense-perception, or φαντασία. Moreover, this aspect of sense-perception can be free from affections and still remains genuine sense-perception. On talking about the objects of sense-perception Proclus cautiously distinguishes affections from images (εἴδωλα).[22] As it is unlikely that πάθημα and εἴδωλον are used in the same sense here, Proclus' intention with the distinction may have been to make room for the aspects of sense-perception that are not involved with outer sense objects directly.[23] There are aspects of sense-perception that deal with images that in turn may be derivative of the affections caused by external objects. Furthermore, πάθημα seems to be the result of a sheer physical process. Proclus describes its coming to be in material terms. In III, 286, 9–18 he says that not every πάθημα causes sense-perception, only those which are forceful and capable of causing many shocks around the sense-organ.[24] Such affections cannot proceed further on in the soul since they are products of a

---

[21] *In R.* I, 233, 3–25. For a detailed examination of the passage, see Matthias Perkams' contribution to this volume.

[22] *In Ti.* II, 82, 28–29: καὶ τὰ παθητικὰ καὶ τὰ εἴδωλα γιγνώσκουσα τῶν πραγμάτων ἡ αἴσθησις.

[23] Proclus seems to avoid equating the meaning of the two terms. At least, he never does it explicitly and there are passages in the commentary where he uses εἴδωλον to mean images of which the origin is in the realm of true beings (cf. *In Ti.* I, 127, 15–16).

[24] *In Ti.* III, 286, 10–11: δεῖ γάρ τινα περὶ τὰ αἰσθητήρια γενέσθαι σεισμόν. The reference goes back to the *Philebus* (33 d) and the *Timaeus* (88 d).

physical nature. By contrast, εἴδωλα are not derived directly from external sense objects. They may be stored in the pneumatic vehicle and serve as objects for higher perceptual activities.

VIII. *Comparison of the two lists of different sense-perceptions*

Now we can perhaps briefly compare the two lists of different sense-perceptions. I have already alluded to a similarity, that φαντασία and the second highest aspect of αἴσθησις have the same nature. The way of being is common to both. In contrast with sense-perception, however, φαντασία makes use of imprints and shapes and is not subject to affection in the same manner as sense-perception is.[25] The difference determines the way in which these capacities work. While sense-perception works affectively (παθητικῶς) by being affected by the sensibles, φαντασία investigates its objects figuratively (μορφωτικῶς) and dimensionally (διαστατικῶς).[26] As we have seen, however, not all perceptions are said to be subject to affections. There is a certain sense-perception that stands closer to φαντασία for it does not involve affections directly. Of course, it does not mean that the other differences between the two capacities disappear. The adverbs μορφωτικῶς and διαστατικῶς refer to the peculiarities of φαντασία insofar as it is capable of moulding new shapes and treating mathematical λόγοι in extended shapes; something that sense-perception cannot provide.

There also remarkable similarities in the ways Proclus describes the third aspect of sense-perception in the fourfold list, and the mortal form of αἴσθησις, mentioned in Book III, 286, 18, that dies with the body. The latter is also a combined activity of body and soul. The combination can be depicted in different functions. Liability to affections can be attributed to the bodily component, while the ability to acquire knowledge and make judgements signals the presence of the soul. On the other side, there is no counterpart for the highest and the lowest aspects of sense-perception. As we have seen, the highest aspect is the *par excellence* activity of the cosmos as a living being. The characterization of lowest aspect, which is a perception of pleasure and pain, is the upshot of another approach by Proclus. He refers to *Timaeus* 77 b to support the claim that plants can perceive pleasure and pain. He

---

[25] *In Ti.* I, 48, 12–13. 194, 18–19. 195, 5. 244, 22. 245, 2–3; II, 83, 12; III, 335, 12.

[26] *In Ti.* I, 225, 18–19. 320, 10. 352, 18; II, 166, 7.

surely has Plato on his side, which is a must for any Neoplatonist deserving the name. But there may also be other reasons for him to hold such a view. As he says in a passage in Book III (296, 3–4), all living beings are endowed with sense-perception, that seems to be one of their common marks. But why are pleasure and pain the most basic objects of sense-perception? My guess is that Proclus tacitly draws on Aristotle — which is all the more surprising because the account is deeply un-Aristotelian in its core. However, an important Aristotelian element is unmistakably there. We read in the *De Anima* that pain comes about when the sense is exposed to an excessive stream of impressions. It does not matter which particular sense is impressed excessively, pain can come about in the sense of sight just as in the sense of taste. Perception of pain is not specific to one particular sense. Proclus could use this notion to make the point that perception of pleasure and pain is the most basic, lowest kind of sensory process, which links us to all living beings, including plants. He says it is more of an affection and close to the mutual affection that has been given by nature.[27] Thus he managed to mingle an Aristotelian element into an account that was to be supposed faithfully Platonic. Of course, Aristotle would never have admitted that plants have sense-perception. On his view, the boundary between plants and animals is characterised by the possession or lack of sense-perception. An animal is a living being with sense-perception. It is the potentiality that defines the animal qua animal. Proclus could attribute a feeling of pleasure and pain to plants only because he used the term αἴσθησις in a sense considerably broader than Aristotle had used it. He took the term to refer to the reception of all sorts of influence coming directly or indirectly from without, or to the process of that reception. In Aristotle the meaning of αἴσθησις is confined to a broad, but limited class of perceptual activities. These are the apprehension of both the particular and the common sensibles, as well as the process of incidental perception. Perception of pleasure and pain seems to fall out of this scheme of Aristotle. He only says that pleasure and pain accompany sense-perception.[28]

[27] Φυσικὴ συμπάθεια: *In Ti.* II, 83, 31–32. The exact meaning of the expression is not as clear as it should be. So much may be evident, however, that if we take it in the sense in which it was used by the Stoics we have to admit that reason has a role to play at this basic level too. That would imply that plants also have reason, whatever a truncated version of human reason it may be. I am not quite sure that Proclus gives any hint at such a notion in this text.

[28] *An.* II 2, 413 b 23.

IX. *Judgement/discrimination and sense-perception*

It is useful here to take note of the judgmental character of sense-perception. For, if it is capable making judgements on its own, one could rightly object to my interpretation in saying that we find a fully rational mark in a capacity in which we are not supposed to find one. On the one hand, Proclus does attribute a kind of κρίσις to the sense-perception that is material, divided into the body and mixed with affections (III, 286, 19). The question is that what kind of judgement it may have. Putting the question in this way obviously presupposes that Proclus used the term and its cognates to refer to different activities or different manifestations of the same capacity. In fact, he seems to mark off a capacity called τὸ κρῖνον ἐν ἡμῖν (I, 249, 29 ff.). It is a λόγος that has a function at the level of sense-perception too.[29] Proclus credits it with the ability to correct the senses. It says that the sight is wrong in claiming that the size of the sun is a foot across. Moreover, it also corrects the taste in ill people, which announces that honey is bitter. That gives him an opportunity to make an important distinction. While the senses do not err in saying what kind of affection (πάθημα) they possess, they may be wrong when making statements about the relation of the affection to the sense object it comes from. It is the task of a more noble capacity in the soul to determine the cause of the affection and make judgement on it. To gain knowledge, such a capacity does not need sense organs. Due to its freedom from the disturbances caused by bodily sense organs it can even improve both the imprints and the dullness of the sense.[30] Had it had to recur to sense organs, it would not have been capable of supervising the activity of the senses. To sum up, it is a kind of reason.[31]

If it is so, how can we claim that sense-perception is capable of making judgements? After all, sense-perception is not rational — at best, it can only imitate reason —, whereas judgement is said to be a rational activity. The only concession Proclus is ready to make here is that

---

[29] In *In Ti.* I, 254, 30 ff. Proclus says that τὸ κριτικόν or ἡ κριτικὴ δύναμις is the λόγος.

[30] *In Ti.* I, 250, 7–8: δι' ἑαυτῆς τὰ αἰσθητὰ καὶ τὴν παχύτητα τῆς αἰσθήσεως ἐπανορθουμένη. I assume that the term αἰσθητά refers, not to the sensible things, but to our percepts derived from them. Because the latter exist outside our soul, we can hardly improve or correct them in a cognitive way.

[31] See also *In Ti.* I, 255, 1–3. For a possible identification of the κριτικὴ δύναμις with the intellect, see H.J. Blumenthal, 'Plotinus and Proclus on the criterion of truth', in: P. Huby/G. Neal (eds.), *The Criterion of Truth*. Essays Written in Honour of George Kerferd, Liverpool 1989, 257-281, esp. 268 ff.

opinion can also be said a kind of rational sense-perception.[32] Nevertheless, however close opinion may appear to be to sense-perception, strictly speaking they cannot be identical. Thus we are forced to look for a meaning of the term κρίσις that does not bear on any kind of rational activity in the soul. This is not to say, however, that there are two distinct capacities of which the task is to make judgements. Strictly speaking, we have only one judgmental power that can be described in two ways, either as uniform or as having many kinds.[33] To correct the errors of the senses, it must move the perceptual power. Consequently, it can do the corrective work through the perceptual power only.[34] Such a work may be called judging appropriately, although it must be carried out at the level of a non-rational capacity. Is there any kind of activity at this level which can be called κρίσις? There is a possibility to interpret the term as referring to a kind of sensory discrimination. An important precursor of such a usage may be Aristotle who used the term to denote a cognitive activity, almost exclusively in the discriminating sense.[35] Unlike judging, discriminating or discerning is a basic activity. While it may not make much sense to say that we discern something on the basis of something, there is nothing strange in claiming that we judge something on the basis of evidence or observation or other judgements. There are passages in Proclus' commentary that support the assumption. In III, 286, 19 he claims that the mortal form of sense-perception is capable of making certain judgements. We are not told exactly what kind of judgements it can make, but we may rule out the possibility that they are rational evaluations of the sense objects. This is the immediate task of the κρῖνον ἐν ἡμῖν. Proclus stresses that sense-perception is not a genuine rational capacity. If this is the case then this power cannot have marks that are truly rational. We can also exclude other activities. In I, 255, 13–20 Proclus says that in order to know the οὐσία of the sensible things we need δόξα, to know certain physical facts such as the position of the earth we need

[32] *In Ti.* II, 83, 8: ἡ δόξα λογικὴ τίς ἐστιν αἴσθησις. The judgmental power is central insofar as it can judge not only the perceptual data, but also the objects if φαντασία and δόξα as well.

[33] *In Ti.* I, 255, 1–2: καὶ μονοειδὴς ἡ κριτικὴ δύναμις καὶ πολυειδής.

[34] *In Ti.* I, 255, 12–13.

[35] See *An.* III 2, 426 b 8–427 a 16. The passage has been interpreted along these lines by T. Ebert, 'Aristotle on what is done in perceiving', *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), 181–198.

φαντασία.[36] By relying on sense-perception alone, we cannot gain proper knowledge of these phenomena. By contrast, the judgmental power needs only sense-perception to observe the eclipse. Proclus goes on to say that sometimes the judgmental power can receive κρίσεις from the secondary capacities, and sometimes it can disprove their failures (255, 21–23). One of these secondary capacities may be sense-perception. In the case of sense-perception, the failure may lie in the improper and inaccurate use of sensory discriminations. They are the κρίσεις received by the central power of judgement.

X. *Conclusion*

In sum, on the interpretation I am proposing here Proclus argues for a highly diversified perceptual system. There may be two reasons that led him in this direction. Both are traditional, although ultimately coming from different traditions. Diversity of sense-perception was long noted by Aristotle who distinguished three types of sense-perception. One is the perception of primary sensibles, such as colour and taste, by the particular senses. The other is the perception of the so-called common sensibles — motion, rest, number, size and magnitudes. Sometimes, Aristotle may seem to ascribe this job to a separate, sixth sense, the *sensus communis,* but mostly he attributes it to the co-operation of more than one particular sense, and it is this co-operation that he calls *sensus communis.* The third type is the so-called incidental perception. One example is the perception of substances that from this point of view are compounds of sensible qualities. Besides, Aristotle was struggling with the problem of how we perceive that we perceive. He did not arrive at a definitive solution but clearly kept this activity within the realm of sense-perception. The other tradition is the Neoplatonic effort to maintain the impassibility of the soul. It implies that the soul must be free from affections. Moreover, within the context of the relationship between the rational faculties and other capacities, questions arise about the extent to which the intellect pervades the whole soul. There are also problems concerning the ability of the soul to work independently of the body. Sense-perception is the first level where such questions come to the fore.

[36] The position of the earth is a sensible fact. But Proclus seems to think that we cannot actually perceive it. Therefore we need a kind of φαντασία that in this case may be nothing but an extension of sense-perception.

The interference of the rational soul in matters of perception results in a rational character of the perceptual system. By virtue of that rational character sense-perception is capable of imitating certain operations of the intellect. That only follows the general rule according to which the highest part of a faculty, or a realm of being for that matter, imitates what is prior to it. Proclus also lays stress on the motif of imitation in this respect (II, 83, 17). On the other side, this same system remains responsible for a direct contact with the physical world. To sustain the contact, the perceptual power must be somehow attached to the sensible objects. Even if the task of sense-perception is to exercise judgement or discrimination on the affections, these affections must be the products of previous impressions on the sense-organs, and thus indirectly on the senses. Proclus seems to take account of both extremities. He applies the name of sense-perception to cover both the material aspects — imprints on the sense-organs — and the high level activities such as discrimination of sensory data and perceptual awareness. That makes his account complex and, honestly, gives it a great amount of perplexity, but that may only mirror the overall character of sense-perception.

WAS SIND IRRATIONALE SEELEN?

Jan Opsomer

Seelen sind in Platons Werk allgegenwärtig. In den sokratischen, aber auch in den angeblich späteren Dialogen ist die ‚Sorge um die Seele' ein zentrales Thema. Platon beschreibt ihre Schöpfung im *Timaios*; im *Phaidros* und *Phaidon* wird ihre Unsterblichkeit bewiesen; in zahlreichen Dialogen werden das Schicksal der Seelen nach dem Tod des Körpers und ihre Reinkarnationen geschildert. Eine Dreiteilung der Seele wird in der *Politeia* postuliert, während der *Timaios* im Wesentlichen eine Dichotomie propagiert. Anders als bei Aristoteles fehlt aber eine systematische Einzelabhandlung 'Über die Seele'.[1] Auch das Werk, das in der Antike als Περὶ ψυχῆς bezeichnet wurde — der *Phaidon* —, ist nicht eine Erörterung einer Lehre von der Seele, in dem es die Seele wissenschaftlich zu definieren und zu beschreiben gilt, sondern eine primär ethische Abhandlung. Spätestens in mittelplatonischen Zeiten haben Platoniker sich darum bemüht, Platon eine einheitliche, in sich entwickelte Psychologie zuzuschreiben und diese mit der von Aristoteles dargelegten in Einklang zu bringen.

I. *Der Seelenschatten*

In Proklos' systematischste Abhandlung über die Seelen, dem letzten Teil der *Elementatio Theologica*, wird man vergebens nach irrationalen Seelen suchen. Nur drei Arten von Seelen werden genannt: (1) göttliche, (2) nicht-göttliche, die unablässig am Intellekt teilhaben, und (3) solche, die zwischen Intelligenz und Mangel an Intelligenz schwanken.[2] Dass es von den irrationalen Seelen hier keine Spur gibt, soll uns nicht wundern, da eine der wichtigsten Thesen über die Seelen lautet, dass sie alle unvergänglich und unzerstörbar seien, während das Irrationale in der platonischen Tradition durchaus als sterblich gilt. Spricht Platon denn nicht im *Timaios* von dem Sterblichen, das die

---

1 Vgl. P.M. Steiner, *Psyche bei Platon* (Neue Studien zur Philosophie 3), Göttingen 1992, 5.

2 *Elem.* 184 (160, 27–30).

jungen Götter der Seele hinzufügen sollen, und meint er damit nicht, unter anderem, die Irrationalität der Seele?[3] Andererseits behauptet Platon im *Phaidros* doch auch, die *ganze* Seele sei unsterblich. Die Systematisierungsversuche der antiken Platoniker beabsichtigten gerade die Lösung solcher scheinbaren Widersprüche.[4] Proklos hebt in der *Theologia Platonica* genau den genannten Widerspruch hervor: Nach dem *Phaidros* sei jede Seele unsterblich, aber der Demiurg im *Timaios* nennt die irrationale Seele sterblich. Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs ist einfach: die irrationale Seele ist eigentlich überhaupt keine Seele, sondern nur ein Schatten oder Schemen einer Seele. Sie wird zwar oft Seele genannt,[5] streng genommen ist sie es aber nicht. Oder, in Proklos' eigenen Worten: "Die Seele ist für Platon die rationale Seele, und die anderen sind Seelenschemen. Sie sind noch immer seelisch, insofern sie noerisch (kognitiv) sind und Leben spenden, indem sie, zusammen mit den universellen <Ursachen>, die mit den Körpern verbundenen Lebensformen hervorbringen."[6]

Die Behauptung, nur die rationale Seele sei eine richtige Seele,[7] soll das metaphysische Gesetz illustrieren, nach dem die Wirkung der in einer hierarchisch angeordneten Prinzipienreihe höheren Ursachen

---

[3] *Ti.* 41 d 1–2 (ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες); 42 d 6–e 1 (τοῖς νέοις παρέδωκεν θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά, τό τ' ἐπίλοιπον, ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον προσγενέσθαι).

[4] Vgl. Herm., *In Phdr.* 102, 10–12; ein Beispiel aus der modernen Forschung ist A. Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Überlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken Platons* (Zetemata 47), München 1969, 1–10.

[5] Die Unsicherheit in der Benennung zeigt sich schon in *Elem.* 65 (63, 7–9) (καὶ ψυχαὶ αἱ μὲν ἑαυτῶν οὖσαι, αἱ δὲ τῶν ψυχουμένων, ὡς ἰνδάλματα μόνον οὖσαι ψυχῶν); 11-12 (οὔτε πᾶσα ψυχῆς ἔλλαμψις ψυχή, ἀλλ' ἔστι καὶ τὰ εἴδωλα τῶν ψυχῶν). *In R.* II, 92, 4–13 betont Proklos, dass nur die rationale Seele unsterblich ist, gesteht aber, dass wir üblicherweise die ganze Seele, einschließlich ihrer irrationalen Vermögen, Seele nennen.

[6] *Theol. Plat.* III 23, 18–25: ψυχῆς γὰρ ἔργον, φησὶν ἐν Πολιτείᾳ [I 353 d 3–5], τὸ λογίζεσθαι καὶ τὰ ὄντα σκοπεῖν· καὶ ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος, ὡς ἐν τῷ Φαίδρῳ γέγραπται [245 c 5], καὶ ταῦτα τῆς ἀλόγου ψυχῆς οὔσης θνητῆς κατὰ τὸν ἐν τῷ Τιμαίῳ δημιουργόν [41 d 1–3]. Καὶ ὅλως πολλαχοῦ δῆλός ἐστι καὶ ὁ Πλάτων ψυχὴν τὴν λογικὴν εἶναι τιθέμενος, τὰς δὲ ἄλλας εἴδωλα ψυχῶν, καθ' ὅσον εἰσὶ καὶ αὗται νοεραὶ καὶ ζωτικαί, μετὰ τῶν ὅλων παράγουσαι τὰς περὶ τὰ σώματα ζωάς. Im letzten Satzteil werden die mit einem irdischen Körper verbundenen Lebensformen implizit von den höheren Formen des Lebens unterschieden. Μετὰ τῶν ὅλων könnte auf höhere Seelen verweisen ("avec les âmes universelles", Saffrey/Westerink), oder auf das Universum oder dessen materielle Elemente, aber wahrscheinlich eher auf universelle, göttliche Prinzipien (vgl. *In Ti.* III, 237, 23. 237, 31–238, 2). Schließlich wird die zeugende Kraft der irrationalen Seelen hervorgehoben. Obwohl es die niederen Demiurgen sind, die das Körperliche hervorbringen, beteiligen sich die (irrationalen) Seelen an der Arbeit. Vgl. Anm. 76 und 74.

[7] Vgl. Herm., *In Phdr.* 102, 20–26.

sich tiefer erstreckt als die der niedrigeren.[8] Als höhere Prinzipien wurden hier (III 22, 12–23, 10) Sein, Leben, Geist und Seele aufgelistet. Am Prinzip Seele haben nur die rationalen Seelen teil, am Geist die rationalen Seelen und außerdem das irrationale Leben, insofern es erkenntnisfähig ist (im Fall der Tiere), am Leben auch die niederen Strebevermögen, die ja Formen des Lebens darstellen (Pflanzen), am Sein schließlich alle bisher genannten lebenden Wesen, die körperlichen Qualitäten und Eigenschaften, und letztendlich die Körper selber.

[ὄντα]	A. οὐσία	
	B. ζωή	
	C. νοῦς	
	D. ψυχή	
[γιγνόμενα]	1. αἱ λογικαὶ ψυχαί (λογικὰ ζῷα)	
	[abwärts bis zu den Menschen]	haben teil an A, B, C und D
	2. αἱ γνωστικαὶ δυνάμεις τοῦ ἀλόγου	
	[abwärts bis zu den <irrationalen> Tieren]	haben teil an A, B und C
	3. αἱ ὀρεκτικαὶ δυνάμεις, τῆς γνωστικῆς ἀμέτοχοι δυνάμεως	
	[abwärts bis zu den Pflanzen]	haben teil an A und B
	4 ποιότητες καὶ τὰ πάθη πάντα καὶ τῶν σωμάτων τὰ ἔσχατα	
	[abwärts bis zu den Körpern]	haben teil an A

Theol. Plat. III 22, 12–24, 24

Die Beschränkung des Namens ‘Seele’ auf die rationalen Vermögen erlaubt es Proklos also nicht nur, die scheinbaren Widersprüche in den Texten Platons aufzulösen, sondern sichert auch die Harmonie des Schemas.

Andererseits stellt sich heraus, dass auch die sog. irrationale Seele und die von ihr geprägten Wesen[9] am Geist teilhaben und erkenntnis-

[8] *Elem.* 57; Syrian., *In Metaph.* 59, 17–18; E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary, Oxford ²1963, 230–232.

[9] Die Tiere (im Gegensatz zu den Menschen und den noch höheren Lebewesen) werden von Proklos in der Tat als vernunftlos betrachtet. Vgl. auch Herm., *In Phdr.* 171, 13–18; Dam., *Pr.* 1, 50, 9–17 Combès. Eine Stelle wie *In Ti.* I, 445, 19–30, nach der die Tiere in gewissem Sinne rational seien, bestätigt nur die These, dass sie in Wirklichkeit irrational sind: Sie sind nämlich nur aus dem Grund rational zu nennen, dass die Prinzipien der Irrationalität und des sterblichen Lebens intelligibel sind, m.a.W., dass sie von höheren Realitäten verursacht sind. In ihrer eigenen Hyparxis bleiben die Tiere aber irrational. Dass sie doch an Rationalität teilhaben, kann außerdem dadurch erklärt werden, dass sie ein “doppeltes Leben” haben, da menschliche Seelen bei ihrer Wiedergeburt sich mit Tierseelen

fähig, d.h. nicht völlig unvernünftig sind. Jede Form von Erkenntnis, also auch die γνωστικὴ δύναμις der irrationalen Seele, ist dem Geist zu verdanken, so wie jede Rationalität (λόγος)[10] vom Prinzip 'Seele' stammt (III 24, 5–6). Als Erkenntnisfähigkeiten der irrationalen Seele bezeichnet Proklos Wahrnehmung, Erinnerung und Vorstellung (φαντασία, μνήμη, αἴσθησις; III 23, 27–24, 1. 24, 10–11) — Vermögen, die die Menschen mit den anderen Tieren gemeinsam haben. Pflanzen besitzen dagegen nur noch die vom Leben abgeleiteten Strebevermögen, entbehren aber kognitiver Fähigkeiten (III 24, 14–16).[11] Denn ihnen fehlt die Wahrnehmung (αἴσθησις), es sei denn, räumt Proklos ein, dass man ihnen ein gewisses Bewusstsein ("Mitwahrnehmung", συναίσθησις) des für sie Angenehmen und Unangenehmen zuschreiben würde (III 24, 11–12).[12] Dass Proklos den Pflanzen letztendlich doch eine Art minimaler Wahrnehmung beimisst, mag durch die an anderer Stelle[13] von ihm vertretene

---

verbinden können. S. unten und vgl. D. Cürsgen, *Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus* (Quellen und Studien zur Philosophie 55), Berlin/New York 2002, 353 Anm. 531.

10 λόγος verweist hier wohl auf die die rationale Seele kennzeichnende Vernünftigkeit und nicht auf die von der Seele vermittelten λόγοι, mit deren Hilfe sie die Körperwelt gestaltet.

11 Vgl. Simp., *In Epict.* 14, 118–125.

12 Der Text enthält eine Anspielung auf *Ti.* 77 b 3–6: τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους [...] ᾧ μέτεστιν [...] αἰσθήσεως [...] ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν. Vgl. *In Ti.* II, 83, 30–84, 5: Die Pflanzen haben die niederste Form der Wahrnehmung, die schwächste Art der Erkenntnis, wobei sie nicht die Formen der wahrnehmbaren Dinge (τὰ εἴδη τῶν αἰσθητῶν) erkennen, sondern nur die aus diesen αἰσθητά hervorgehenden schmerzlichen und angenehmen Empfindungen (τοῦ ἡδέος μόνου καὶ τοῦ λυπηροῦ τοῦ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἀντίληψιν). Vgl. *In Ti.* II, 83, 30–84, 5 (ebenfalls mit Verweis auf *Ti.* 77 b 1–6); III, 239, 5–6; *In R.* I, 232, 25–28. Auf diese Minimalform der Wahrnehmung bezieht sich wahrscheinlich auch Damaskios *In Phlb.* 84, 2–3 (ἡ δὲ συγκεκραμένη τοῖς πάθεσιν, ὀρέξει λέγω καὶ τοῖς ζωτικοῖς καταστήμασιν). Die Stelle darf als eine Erörterung der proklianischen Auffassung angesehen werden. Das gleiche gilt für eine Passage bei Michael Psellos (D.J. O'Meara. *Michaelis Pselli Philosophica minora* II. *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, Leipzig 1989, 73, 17–24), die sich wahrscheinlich auf Proklos' *Enneaden*-Kommentar stützt (s. L.G. Westerink, 'Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Kommentar bei Psellos', *Byzantinische Zeitschrift*, 52 [1959], 1–10) und in der (1) ἡδοναί und λύπαι zuerst als αἰσθήσεις bezeichnet werden, darauf aber (2) eine Einteilung in Erkenntnis- und Strebevermögen vorgenommen wird. Die Passage stellt einen Kommentar zu Plot. I 1 (53), 1, 12–13 dar: ἐπείπερ τὰ πάθη ἢ εἰσιν αἰσθήσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως. (1) Die erste vom Autor erwähnte Auffassung stimmt also mit ἢ εἰσιν αἰσθήσεις τινές, die zweite (2) mit ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως überein. In *Prov.* 16, 12–13 lobt Proklos diese Aussage Plotins.

13 *Prov.* 16, 9–17; *In Ti.* III, 288, 10–13; *In R.* I, 232, 21–25. Vgl. Arist., *An.* II 3, 413 b 23–24 (Aristoteles behauptet, umgekehrt, dass der Besitz der Wahrnehmung den der *Orexis* impliziert, eine Ansicht, der Proklos gewissermaßen widerspricht; Proklos' Gegenbeispiel verweist allerdings auf die Himmelskörper, die seiner

Auffassung zu erklären sein, dass es das Strebevermögen ohne Wahrnehmung nicht geben kann. Dieses Zugeständnis würde jedoch implizieren, dass es keine Lebensform auf der Welt gibt, die nicht, sei es im Fall der Pflanzen auch nur sehr schwach, am Geist teilhat. Aus dem von Proklos beschriebenen Modell geht allerdings klar hervor, dass die menschlichen und tierischen irrationalen Seelen sowohl durch kognitive als auch durch orektische Fähigkeiten gekennzeichnet sind. Vegetative Vermögen, die wesentlich orektischer Art sind, besitzen sowohl Menschen und Tiere als auch Pflanzen. Die fundamentale Unterscheidung in Strebe- ("Lebens"-) und Erkenntnisvermögen sei dabei üblich für die seelischen Vermögen.[14]

II. *Irrationale seelische Vermögen*

Für eine Einteilung der menschlichen seelischen Vermögen wäre ein Platoniker an erster Stelle auf Platons *Politeia* angewiesen. Von den drei dort aufgelisteten Teilen oder Vermögen rechnet Proklos die zwei niederen — das θυμοειδές und das ἐπιθυμητικόν — eindeutig zur irrationalen Seele. In seinem Kommentar zur *Politeia* findet sich ein Abschnitt "Über die Beweise im vierten Buch der *Politeia*, nach denen es drei Teile in der menschlichen Seele gibt und in ihnen vier Tugenden" (I, 206–235). Bei der Kommentierung wird die Unterscheidung in Erkenntis- und Strebevermögen als fundamental vorausgesetzt.[15] Es liegt dabei nahe, θυμός und ἐπιθυμία als Strebevermögen einzuordnen. Das λογιστικόν ist selbstverständlich dem Geist verwandt, die ἐπιθυμία dem Körper, während der θυμός zwischen diesen beiden angesetzt ist.[16] Sowohl ἐπιθυμία als auch θυμός sind irrational, aber von diesen beiden ist die ἐπιθυμία weiter von der Rationalität entfernt.[17]

Meinung nach wohl nicht zum Thema der aristotelischen Seelenschrift gehören; vgl. *An.* II 3, 413 a 32, ἐν τοῖς θνητοῖς, und Phlp., *In An.* 234, 30–32).

[14] Vgl. *In Ti.* III, 329, 17–20: ταῦτα δέ ἐστι τό τε ὀρεκτικὸν καὶ τὸ γνωστικὸν [...], εἰς ἃ καὶ διαιρεῖν εἰώθαμεν πάσας τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς, τὰς μὲν ζωτικὰς εἶναι λέγοντες, τὰς δὲ γνωστικάς. In diesem Kontext ist ζωτικός offensichtlich äquivalent mit ὀρεκτικός. Vgl. *In Ti.* III, 69, 17–23: τῶν μὲν ζωτικῶν πασῶν δυνάμεων (fasst wahrscheinlich τῶν θυμοειδῶν κινήσεων und τῶν ἐπιθυμητικῶν ὀρέξεων zusammen) [...] τῶν δὲ γνωστικῶν (d.h τῶν αἰσθήσεων und τῶν τῆς φαντασίας κινήσεων; mögen die Tätigkeiten der Wahrnehmung und der Vorstellung noch unterschieden werden, ihre Substanz ist dieselbe: vgl. III, 69, 19–20; III, 286, 24–25 und Anm. 105).

[15] *In R.* I, 206, 15–16. Vgl. *Prov.* 58, 6–7.

[16] *In R.* I, 211, 7–10. 226, 12–14.

[17] *In R.* I, 211, 21–22.

Dass auch das θυμοειδές als irrational zu betrachten ist, begründet Proklos damit, dass dieses Vermögen — so wie das ἐπιθυμητικόν — an sich nicht kognitiv ist und dass auch die irrationalen Tiere es besitzen.[18]

Es liegt Proklos viel daran, nachzuweisen, dass es außer diesen dreien keine weiteren Seelenteile gibt.[19] Dazu entwickelt er die folgende Argumentation: Wenn zwei Sachen je drei Eigenschaften haben, in denen sie sich voneinander unterscheiden, gibt es zwischen ihnen zwei mittlere Proportionalen. Während die Vernunft ungeteilt ist, Zielen nachstrebt und erkenntnisfähig ist, ist der Körper geteilt, hat aber weder Strebevermögen noch kognitive Vermögen. Zwischen diesen gibt es die zwei irrationalen Vermögen, die beide orektisch, aber nicht erkenntnisfähig sind, und von denen das eine geteilt,[20] das andere einheitlich ist. Daraus ergibt sich eindeutig, dass der θυμός der Vernunft (der rationalen Seele) am nächsten steht.[21]

	σῶμα	ἐπιθυμία	θυμός	λόγος
οὐσία· ἀμερής	-	-	+	+
ζωή· ὀρεκτική	-	+	+	+
γνῶσις· νοητική	-	-	-	+

Aus dieser Darstellung schließt Proklos, dass es außer diesen beiden Vermögen nichts Weiteres zwischen dem Leib und der (rationalen) Seele gibt.[22]

Die Hierarchie der seelischen Vermögen ist aber komplexer als Proklos' bisherige Erörterung vermuten lässt, denn es gibt selbstverständlich auch noch die Wahrnehmung, wie Proklos selbst einräumt:

> Aus unseren Beweisführungen geht hervor, dass die Seele nicht nur eins ist, aber auch nicht in mehr als die genannten Teile geteilt werden kann, abgesehen davon, dass das Wahrnehmungsvermögen von allen diesen verschieden ist. (*In R.* I, 232, 15–17)

Entsteht so nicht ein Widerspruch zu seiner emphatischen Behauptung, nach der die drei in der *Politeia* thematisierten seelischen

---

[18] *In R.* I, 211, 16–18: διότι μὲν ἄλογόν ἐστιν – ὑπάρχει γοῦν καὶ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις καὶ γνώσεώς ἐστιν ἄμοιρον, ὡς τὸ ἐπιθυμητικόν.

[19] *In R.* I, 229, 2–232, 14.

[20] Sokrates nennt die ἐπιθυμία ja ein "vielköpfiges Tier" (*R.* IX, 588 c 7–8). Dieser Ausdruck bezieht sich auf die Mannigfaltigkeit der Begierden, die nach Proklos darauf gründet, dass sich die ἐπιθυμία unter dem Einfluss des Körpers weiter zerstreut. Vgl. *In R.* I, 225, 17–18. 226, 10. 229, 24.

[21] *In R.* I, 229, 19–28.

[22] *In R.* I, 230, 3–5: οὐκ ἄρα ἔστιν τι μόριον ἄλλο μεταξὺ σώματος καὶ ψυχῆς πλὴν τούτων.

Vermögen die einzigen sind, die es gibt? Der scheinbare Widerspruch ist ziemlich harmlos, meint Proklos: Die Perzeption ist eine kognitive Fakultät, während θυμός und ἐπιθυμία Strebevermögen sind. Für das in der *Politeia* behandelte Thema, nämlich die Bestimmung der politischen Tugend, sind nur die rationalen kognitiven und die irrationalen orektischen, nicht aber die irrationalen kognitiven Vermögen wichtig.[23] Sokrates muss die kognitiven irrationalen Vermögen nicht erwähnen, da sie zu seiner Erörterung nichts beitragen würden.[24]

Dass die Wahrnehmung tatsächlich dem Irrationalen zuzuordnen ist, wird dadurch bestätigt, dass auch die irrationalen Tiere sie besitzen.[25] Sie ist zudem unabhängig vom Strebevermögen. Proklos bemüht sich, dies mit dem problematischen Argument zu belegen, dass alle Lebewesen, auch diejenigen, die nicht streben, wahrnehmungsfähig sind.[26] Die Wahrnehmung dient den anderen Vermögen: der Vernunft, weil ihre Erinnerungen (ἀναμνήσεις) durch Wahrnehmungen ausgelöst werden,[27] und den zwei irrationalen Strebevermögen, da ihre Bewegungen mit Perzeptionen verknüpft sind.[28]

Zwei weitere irrationale kognitive Vermögen, die wir schon aus der *Theologia Platonica* kennen, werden jetzt in die Diskussion miteinbezogen: Vorstellung (τὸ φανταστικόν)[29] und Erinnerung (τὸ μνημονευ-

---

[23] *In R.* I, 232, 19–20. Auch die rationalen Strebevermögen bleiben (vorläufig) außer Betracht.

[24] *In R.* I, 233, 25–28.

[25] *in R.* I, 233, 18. Vgl. *In Ti.* I, 249, 12–22. 250, 15–17.

[26] Proklos verweist auf die Himmelskörper und die Pflanzen. Vgl. Anm. 12–13. Das Argument ist nicht völlig überzeugend: Den Himmelskörpern ist wahrscheinlich ebenfalls eine Art Orexis beizumessen (vgl. *In R.* I, 235, 11–15; *In Prm.* IV 922, 3–20); wenn die Pflanzen das Schmerzliche und Angenehme wahrnähmen, würden sie es vermutlich gemäß ihres vegetativen Prinzips auch begehren bzw. meiden. Außerdem ist das Argument schwer mit der Erörterung der *Theol. Plat.* III 5 vereinbar (s. oben).

[27] Dies impliziert keineswegs, dass die Wahrnehmung ein *Teil* der rationalen Seele ist.

[28] *Prov.* 16 listet die gleichen Vermögen auf: *ira* und *concupiscentia* als *appetitivae virtutes* (16, 5–10) und die *virtus sensitiva* (d.h. die αἰσθητικὴ δύναμις). Diese stellen die irrationalen Formen des Lebens dar (*hee* […] *species vite, irrationales omnes entes*, 16, 17–18), deren Charakteristikum es ist, dass sie alle ihre Tätigkeiten mit dem Körper ausüben. Vgl. *Prov.* 4, 6–7: *puta fantasiam et sensum, irrationalis vite entes, irrationales poni et ipsas*; 30, 6–7: *furore aut concupiscentia*; 10: *mortales passiones*. Diese Strebefähigkeiten sind nur noch ein Hauch des universellen Lebens und gelten als die letzten Produkte dieses Prinzips. Vgl. *Theol. Plat.* III 24, 13–14.

[29] Zur φαντασία s. W. Beierwaltes, 'Das Problem der Erkenntnis bei Proklos', in: H. Dörrie (Hg.), *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres/Genève 1974, 153–183, hier 156-162; J. Trouillard, *La mystagogie de Proclos*, Paris 1982, 44–48; P. Lautner, 'The distinction between φαντασία and δόξα in Proclus' *In Timaeum*', *Classical Quarterly* n.s. 52 (2002), 257–269, hier 263–269.

τικόν). Zudem unterscheidet Proklos hier zwei Formen der Vorstellung: jene, die sich auf externe Gegenstände bezieht und dem Wahrnehmungsvermögen zuzurechnen ist, und jene, deren Wirksamkeit intern ist und der Erinnerung zugeordnet werden muss. Unabhängig davon, ob die zwei Arten der Vorstellung wesentlich verschieden sind oder ob es ein einziges Wesen und eine einzige, sich auf verschiedene Weisen manifestierende Natur gibt,[30] auf jeden Fall sind Erinnerung und Wahrnehmung verschieden,[31] und von diesen beiden steht die Erinnerung dichter bei der Vernunft. Dass die Erinnerung eine Zwischenstellung zwischen Vernunft und Wahrnehmung einnimmt, wird durch die Tatsache bestätigt, dass sie imstande ist, von beiden Seiten her Eindrücke zu empfangen. [32] Sie gehört allerdings noch dem irrationalen Leben an.[33]

Übrigens sind alle genannten irrationalen Fakultäten Abbilder korrespondierender Vermögen der rationalen Seele: Auch dort finden sich Strebevermögen und Erkenntnisvermögen, deren es je zwei Arten gibt: eine, die nach unten, und eine andere, die nach oben gerichtet ist. Das Vorstellungsvermögen kann als Abbild der noetischen Erkenntnis, die Wahrnehmung als Abbild der Meinung betrachtet werden.[34] Die ἐπιθυμία verhält sich zum θυμός, wie das auf das Werden bezogene (γενεσιουργός) zum anagogischen Streben.[35] Wenn man diese Darstellung mit Hilfe der vorherigen Erörterungen über die Erinnerung und die zwei Arten der Vorstellungsvermögen verfeinert

---

[30] So interpretiere ich *In R.* I, 233, 18–20: εἴτε δὲ κατ' οὐσίαν διέστηκεν ταῦτα ἀλλήλων, εἴτε ἕν ἐστιν καὶ πολλὰ τοῦτο τῆς φύσεως τὸ εἶδος. Vgl. *In Ti.* III, 286, 25–28 (s. Anm. 105).

[31] Proklos fügt noch hinzu (I, 233, 21–22): "auch wenn Ihre Existenz sich mit Hinsicht auf eine Substanz verteilt, wobei diese Substanz eine Menge von wesentlichen Teilen umfasst."

[32] *In R.* I, 233, 20–25.

[33] Das gilt zumindest für die μνήμη, von der hier die Rede ist. Proklos war allerdings der Auffassung, dass irrationale Tiere erinnerungsfähig sind. Wahrscheinlich nahm er zudem an, es gebe Erinnerung auf höheren Ebenen als denen der irrationalen Seele. Vgl. Dam., *In Phlb.* 77 (Ὅτι ἡ μνήμη τριττή, ἡ μὲν ἄλογος, ἡ δὲ λογική, ἡ δὲ νοερά. διττὴ δὲ ἑκάστη, φανταστικὴ αἰσθητική, διανοητικὴ δοξαστική, οὐσιώδης θεία. Damaskios gibt hier sehr wahrscheinlich Proklos' Auffassung wieder). Olymp., *In Phd.* 11, 4, 17. Zur ἀνάμνησις s. L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's* Phaedo I. *Olympiodorus* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 92) 1976, 154–155.

[34] Die Noesis bezieht sich gemäß des Kreises des Selben auf das Intelligible, die Doxa gemäß des Kreises des Verschiedenen auf das sinnlich Wahrnehmbare (*In R.* I, 235, 11–15).

[35] *In R.* I, 235,11–15.

und aufgrund anderer Stellen[36] die διάνοια in der Mitte zwischen noetischen und doxastischen Erkenntnis ergänzt,[37] ergibt sich das folgende Schema:

Δυνάμεις	γνωστικαί	ζωτικαὶ καὶ ὀρεκτικαί
λογικαί	ἡ νοητική (διάνοια) ἡ δοξαστική	ἡ ἀναγωγὸς ὄρεξις ἡ γενησιουργὸς ὄρεξις
ἄλογοι	ἡ μνημονευτική höhere φανταστική niedere φανταστική ἡ αἰσθητική	θυμός ἐπιθυμία

Allerdings gilt es noch, die Stelle des vegetativen Vermögens zu bestimmen. In neuplatonischen *De anima*-Kommentaren, z. B. in Philoponos' Kommentar,[38] der auf die Vorlesungen des Proklosschülers Ammonios zurückgeht,[39] wird die vegetative Seele meistens unterhalb der irrationalen Seele angesetzt.[40] Wenn Proklos nun dem vegetativen Vermögen gleicherweise eine Stelle unterhalb der irrationalen Seele zuwiese,[41] dann würde seine Einteilung der seelischen Vermögen fast vollständig mit der von Philoponos im Proömium des *De anima*-Kommentars erörterten Gliederung übereinstimmen:

---

[36] Z. B. *In R.* II, 91, 9–10; *in Alc.* 140, 16–17. Die von Michael Psellos erhaltenen Exzerpte aus Proklos' *Enneaden*-Kommentar bestätigen das oben aufgeführte Schema (*Omn. Doctr.* 31; vgl. Westerink, 'Exzerpte', 4): der "wahre Mensch" ist die rationale Seele, die drei Teile enthält (ὁ ἀληθὴς ἄνθρωπος ὁ λογικὸς καὶ τριμερὴς καὶ τριδύναμος): νοῦς/νόησις, διάνοια, δόξα. Darunter befindet sich "das Tier" (τὸ ζῷον), das den θυμός und die ἐπιθυμία umfasst (diese werden zurecht tierisch genannt, da der θυμός "löwenhaft" ist und die ἐπιθυμία als "vielköpfiges Tier" gilt; vgl. Anm. 20). Dieser irrationale Teil ist Sitz der Wahrnehmung (ὁ αἰσθητικὸς ἄνθρωπος) und ist vielförmig (πολυειδὴς καὶ παντοδαπός). Das Rationale sind "wir" selbst, denn wir sind mit unserer Seele identisch. Noch höher als der "wahre Mensch", d.h. als die rationale Seele, steht der noerische Mensch (ὁ νοερός, αὐτοάνθρωπος).

[37] Die φαντασία mag als Abbild der διάνοια betrachtet worden sein. Vgl. *In Euc.* 56, 10–22. 121, 1–7. 186, 4–5; R. Beutler, 'Proklos. 4. Neuplatoniker', *RE* 23, 1 (1957), 186, 10–247, 3, hier 237, 42–43.

[38] Phlp., *In An.* 6, 26–27. 7, 28–9, 2.

[39] Vgl. H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the* De anima, London 1996, 57–58.

[40] Ebenso Olymp., *In Alc.* 9, 4–5. 171, 14–16. 177, 5–6. Diese Lehre geht auf Aristoteles zurück: vgl. *EN* I 13, 1102 a 27–b 16.

[41] Wie z. B. ebenfalls Dam., *In Phd.* 1, 239; Olymp., *In Gorg.* 2, 1 (17, 7–14 Westerink).

Δυνάμεις	γνωστικαί	ζωτικαὶ καὶ ὀρεκτικαί
λογικαί	1. νοῦς 2. διάνοια 3. δόξα	1. βούλησις 2. προαίρεσις
ἄλογοι	1. φαντασία (ἔνδον) παθητικὸς νοῦς 2. αἴσθησις (πρὸς τὰ ἔξω)	1. θυμός 2. ἐπιθυμία
(παρὰ δὲ ταύτας) αἱ φυτικαί		1. θρεπτική 2. αὐξητική 3. γεννητική

Philoponos *In de Anima* 1, 6–9, 2

Manchmal scheint Proklos das vegetative Vermögen jedoch mit der ἐπιθυμία gleichzusetzen: *In Ti.* III, 329, 16–20 erklärt er, das vegetative Leben (θρεπτική) und die Wahrnehmung stellten die Strebe- und Erkenntnisvermögen "der gesamten Irrationalität" dar. Diese (scheinbare) Gleichsetzung oder Assoziierung des Nährungs- oder des vegetativen Vermögens mit der ἐπιθυμία wird von einigen anderen Stellen bestätigt.[42] Auf der anderen Seite gibt es Passagen, in denen das Vegetative klar vom der Begierde unterschieden wird.[43]

[42] Z. B. *In Ti.* III, 239, 5–6 (ἐπιθυμία als kennzeichnend für die Pflanzenseele und als die unterste Stufe des Lebens, mit Verweis auf *Ti.* 77 b 3–6; s. Anm. 12); III, 345, 27–29 (Assoziation φυτική – ἡδονή); *In Ti.* III, 285, 27–29: Die Auflistung in *Ti.* 42 a 5–b 1 — αἴσθησις, ἐπιθυμία, θυμός — stellt das gesamte sterbliche und in der Materie verwickelte Leben (πᾶσαν τὴν ἔνυλον καὶ θνητοειδῆ ζωὴν) dar. Interessant ist auch *Prov.* 11: Das vegetative Vermögen (*plantativum* / τὸ φυτικόν), das nährt und "anfügt" (*retexens* / ἀνυφαῖνον), besteht sowohl in Menschen, Tieren und Pflanzen als auch in der ganzen Welt. Dabei können jeweils zwei Teilvermögen unterschieden werden: ein wiederherstellendes und ein bewahrendes Vermögen (vgl. Arist., *An.* II 4). Im Kosmos ist letzteres die Gesamtnatur (*una mundi natura*/ ἡ μία τοῦ κόσμου φύσις), die eine synektische (*contentiva*/ συνεκτική) Kraft ist; diese ist es, behauptet Proklos, die Platon im *Politikos* als "das Geschick und die der Welt eingepflanzte Begierde" (εἱμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία, 272 e 5–6) bezeichnet. Implizit wird hier also (ein Aspekt der) φυτικὴ δύναμις mit der ἐπιθυμία gleichgesetzt. Vgl. *In Ti.* III, 287, 10–13: μετὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὴν ἐπιθυμίαν ἔταξεν. ἔστι δὲ αὕτη ζωὴ μὲν καὶ αὐτὴ σωματοειδής, ἀνυφαίνουσα δὲ ἀεὶ τὸ σῶμα. Zum Begriff der synektischen Ursache im Allgemeinen s. C. Steel, 'Neoplatonic versus Stoic Causality. The Case of the Sustaining Cause («sunektikon»)', *Quaestio* 2 (2002), 77–93. Über die Natur als synektische Kraft, s. *In Ti.* II, 86, 26–30: καὶ γὰρ φύσιν μίαν πάντα τὰ σώματα συνέχουσαν καὶ ζωοποιοῦσαν.

[43] *In Ti.* I, 148, 7–12: λαβοῦσα σῶμα πρῶτον ζῇ φυτικῶς, τροφῆς καὶ αὐξήσεως οὖσα προστάτις τοῦ σώματος, εἶτα ἐπιθυμητικῶς [...], εἶτα θυμοειδῶς [...], εἶτα πολιτικῶς [...], καὶ τέλος νοερῶς. III, 321, 27–28: πρώτη μὲν ἡ θνητὴ πάντως (διὰ γὰρ ταύτης ἀπόρρυτον διά τε τῆς φυτικῆς καὶ τῆς αἰσθητῆς καὶ ὀρεκτικῆς ζωῆς). III, 355, 14–16.

Die anscheinende Unsicherheit in der neuplatonischen Theorie mag erklären, warum Philoponos[44] es für notwendig hält, den Unterschied zwischen dem Vegetativen und der ἐπιθυμία am Anfang seines Kommentars ausdrücklich zu begründen. Proklos wollte m.E. die beide Vermögen assoziieren, ohne sie völlig miteinander zu identifizieren. Wenn den Pflanzen, die mit Sicherheit eine vegetative Seele haben,[45] eine echte ὄρεξις abgesprochen werden soll,[46] leuchtet es ein, dass das Vegetative nicht einfach mit der ἐπιθυμία identisch sein kann,[47] obwohl diese Vermögen in einem Lebewesen, das beide besitzt, aufgrund der einheitlichen Struktur der Seele nur noch konzeptuell zu unterscheiden wären. Das vegetative Vermögen kann allerdings als ein Teil des irrationalen oder nicht-rationalen Lebens, bzw. als eine Art ὄρεξις bezeichnet werden, wie es bereits aus der Darstellung der *Theologia Platonica* III 5 hervorging.[48] Die enge Verknüpfung der gewöhnlichen irrationalen Seele mit dem vegetativen Vermögen beruht fast sicher auf dem *Timaios*, insbesondere auf der Beschreibung der Arbeit der jungen Götter, die beauftragt werden,

---

[44] *In An.* 7, 28–9, 2.

[45] *Prov.* 11, 7. 12; *In R.* II, 336, 7. 20–21.

[46] Die Begierde kann ihnen aber nur in einem beschränkten Sinne abgesprochen werden, denn gewissermaßen sind alle ζωτικαὶ δυνάμεις auch als ὀρεκτικαί zu bezeichnen: s. Anm. 26 und 14. Letztendlich muss der Unterschied darin liegen, dass bei Pflanzen durch bestimmte Stimuli eine automatische und immer identische Reaktion ausgelöst wird, während das schon bei Tieren nicht mehr der Fall ist. Die Pflanzen erkennen das Objekt der Begierde nicht als solches (d.h. nehmen es nicht als solches wahr), sondern reagieren, *als ob* sie diesem Objekt nachstrebten. Laut *In Ti.* II, 83, 30–32 ist die Wahrnehmung, die man den Pflanzen zuschreiben kann, die schwächste; sie ist fast nur noch passiv (vgl. *Ti.* 77 b 6–7) und unterscheidet sich kaum von den rein physischen Interaktionen (τῆς φυσικῆς συμπαθείας: dabei kann man z. B. an die Wärme eines Körpers denken, die bei einem anderen Körper das gleiche πάθος hervorruft). Vgl. Phlp., *In An.* 7, 28–9, 2: Die Pflanzen haben keine Vorstellung vom Strebungsgegenstand, streben diesem ohne irgendeine Wahrnehmung oder Bewusstsein (ἀνεπαισθήτως) nach und sind nicht auf irgendein Lustgefühl gerichtet. Das Telos des vegetativen Vermögens ist nur die vegetative Funktion selbst.

[47] Dieses wird ebenfalls durch die Zuweisung der Vermögen an verschiedenen Arten von Körpern/Gefährten bestätigt. S. unten.

[48] In einem alten Scholion zum *Politeia*-Kommentar (*In R.* II, 373, 11–21) werden zwei Arten von ὄρεξις unterschieden, deren eine, nämlich die auf den (eigenen) Körper gerichtete, mit dem φυτικόν wie es z. B. in *Prov.* 11 beschrieben wird (s. Anm. 42), übereinzustimmen scheint. L.G. Westerink, *Lectures on the* Philebus *Wrongly Attributed to Olympiodorus.* Text, Translation, Notes and Indices, Amsterdam 1959, 42 suggeriert, dass das Scholion auf Proklos selber zurückgehen mag. Auch wenn das nicht der Fall wäre, steht es nicht im Widerspruch zu dessen Auffassungen. Das Scholion korrigiert eine Behauptung im Text des *Politeia*-Kommentars (I, 229, 3–4), die später (I, 233, 35–38) vom Autor selbst auf die gleiche Weise eingeschränkt wird.

die sterblichen Seelenteile herzustellen, und die sich vor allem darum zu kümmern scheinen, dass die Seele fähig sein wird, den Körper zu nähren und instandzuhalten. Weiterhin kann man *Ti.* 77 b heranziehen, eine Stelle, an der Platon den Pflanzen eine Form von ἐπιθυμία zuzuschreiben scheint.[49]

Proklos' Modell der seelischen Funktionen, der irrationalen einschließlich, kann somit vervollständigt werden:[50]

Δυνάμεις	γνωστικαί	ζωτικαὶ καὶ ὀρεκτικαί
λογικαί	ἡ νοητική [διάνοια] ἡ δοξαστική	ἡ ἀναγωγὸς ὄρεξις ἡ γενησιουργὸς ὄρεξις
ἄλογοι	ἡ μνημονευτική höhere φανταστική niedere φανταστική ἡ αἰσθητική	θυμός ἐπιθυμία
φυτικαί		θρεπτική αὐξητική [γεννητική] = ἡ ἀνανεάζουσα?

III. *Demiurgie des irrationalen Lebens und der unterschiedlichen Seelenwagen*

Mit der letzten Überlegung wurde die Frage der demiurgischen Herstellung der irrationalen Seelenkräfte aufgeworfen. In seiner Rede an die jungen Götter im *Timaios* erklärt der Demiurg eindeutig, dass das von ihm Hervorgebrachte notwendigerweise unsterblich ist. Daher überlässt er den von ihm hervorgebrachten „jungen Göttern" die Herstellung der gesamten sterblichen Natur, insoweit sie sterblich ist.[51] Selbst wird er dasjenige, was an den noch zu schöpfenden lebenden Geschöpfen unsterblich ist — ihr "göttliches" und führendes Prinzip (θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς) —, verfertigen, darauf aber sollen die jungen Götter "das Übrige gestalten und

49 S. Anm. 12.

50 Proklos trifft *Prov.* 57, 6–11 die Unterscheidung von βούλησις/*voluntas* und προαίρεσις/*electio*, was die Parallelen mit Philoponos noch auffälliger macht (mit Dank an Dr. Matthias Perkams für diesen Hinweis). Das wiederherstellende (ἡ ἀνανεάζουσα) Vermögen wird *Prov.* 11, neben dem „bewahrenden", als ein Teilvermögen des Vegetativen genannt. S. Anm. 42. Vermutlich ist es mit der Zeugung gleichzusetzen, während die Ernährung das bewahrende Vermögen darstellt.

51 S. J. Opsomer, 'La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus', *Les Études Classiques* 71 (2003), 5–49.

erzeugen, das Sterbliche dem Unsterblichen anfügend" (ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες).[52] Die von den jungen Göttern "anzunähenden" Teile sind nicht nur die Körper der Lebewesen, sondern auch ihre irrationalen Lebenskräfte. Es stellt sich heraus, dass es sich hier tatsächlich um die verschiedenen Wahrnehmungs-, Strebe-, Nährungs-, Wachstums- und Zeugungsvermögen handelt,[53] um dasjenige also, was oft "die irrationale Seele" genannt wird (obwohl der Name "Seele" gewissermaßen unangemessen ist und es besser wäre, von Seelenschemen zu sprechen). Wie bekannt, dürfen die jungen Götter sich nach Proklos aber nicht auf die Herstellung dieser (pseudo-) seelischen Vermögen und des gewöhnlichen Körpers beschränken. Sie sind nämlich ebenfalls zuständig für das pneumatische Seelenfahrzeug, welches um die Seelen bei ihrem Abstieg durch die Gestirnsphären herum gebildet wird, indem die Seele immer mehr und mehr "Hüllen" um sich anzieht. Dieser Seelenwagen ist der Träger der irrationalen Seelenfunktionen.[54]

Das pneumatische Gebilde ist aber nur eines der drei Seelenwagen. Proklos nennt auch den normalen menschlichen Körper, der ebenfalls von den jungen Göttern verfertigt wird, ein Fahrzeug, und zwar ein materielles oder, unter Anlehnung an eine platonische Metapher,[55] ein "schalenhaftes Gefährt" (ὑλιαῖον, ὀστρεϊνον oder ὀστρεῶδες ὄχημα). Das obere Fahrzeug schließlich wird das ätherische oder leuchtende Gefährt (αἰθερῶδες oder αὐγοειδὲς ὄχημα) genannt und wird vom universellen Demiurgen persönlich erschaffen.[56] Die verschiedenen seelischen und pseudo-seelischen Kräfte werden jetzt mit den drei Seelenwagen verbunden: Der ätherische Leib ist das Fahrzeug der eigentlichen, rationalen Seele, das pneumatische das des

---

52 *Ti.* 41 a 7–d 3.

53 θυμός und ἐπιθυμία werden im Gegensatz zu den rationalen Vermögen als sterblich gekennzeichnet, was Proklos mit ihrer Herkunft verbindet: Sie haben "einen anderen Vater": *In R.* I, 215, 4–6.

54 Vgl. Beutler, 'Proklos', 235, 58–236, 15; Dodds, *Proclus*, 313–321; Trouillard, *La mystagogie*, 219–220; J. Halfwassen, 'Seelenwagen', *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 9 (1995), 111–117; H. Dörrie/M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 151-168:* Text, Übersetzung, Kommentar (Der Platonismus in der Antike. Grundlagen — System — Entwicklung VI 1), Stuttgart–Bad Cannstatt 2002, Baustein 165; Cürsgen, *Rationalität des Mythischen*, 246.

55 Dörrie/Baltes, *Philosophische Lehre*, 399, wo auf *Phdr.* 250 c 6 (ὀστρέου τρόπου δεδεσμευμένοι) verwiesen wird. Eine wichtige Stelle ist aber auch *Phlb.* 21 c 7–8, wo gerade vom irrationalen Leben als einem schalentierartigen Leib die Rede ist: τῶν ὅσα θαλάττια μετ' ὀστρεΐνων ἔμψυχά ἐστι σωμάτων. Vgl. *Theol. Plat.* III 24, 1–5.

56 *Ti.* 41 e 1–2.

irrationalen Lebens[57] und das schalenhafte das des vegetativen Lebens.[58]

ätherisches Gefährt	rationale Seele (und Spitzen des irrationalen Lebens)
Pneumatisches Gefährt	irrationales Leben Erkenntnisvermögen: μνήμη, αἴσθησις, φαντασία Strebevermögen: θυμός, ἐπιθυμία
schalenhafter Körper	vegetatives Leben

Das vegetative Leben, das seinen Sitz im gewöhnlichen Körper hat, und das Proklos mit der aristotelischen Entelechie des Körpers identifiziert,[59] stirbt zusammen mit dem einen Körper, dem es gehört und von dem es untrennbar ist.[60] Dagegen überdauern die mit dem pneumatischen Fahrzeug verbundenen niedrigeren Lebensfunktionen den Tod des Körpers, unsterblich sind sie jedoch nicht — das ist nur die eigentliche Seele und ihr Fahrzeug. Letztendlich wird also die irrationale Seele sterben, aber nicht nach jeder Inkarnation.[61] Bei jeder Wiedergeburt bekommt die Seele zwar einen neuen irdischen Körper und ein neues vegetatives Leben, aber sonst kann sie ihr irrationales Leben aus einem vorherigen irdischen Leben in ein neues übertragen, bis sie einen Reinkarnationskreislauf vollendet hat.[62] Das pneumatische Fahrzeug bildet sich nämlich während des Abstieges in "das Werden", der gewöhnliche Körper erst bei dem Abstieg auf die Erde[63] (das ätherische Fahrzeug schließlich wird benötigt, um die Seele für den enkosmischen Bereich auszustatten, tut dies aber

---

57 Z. B. *In Ti.* III, 297, 26–298, 2.

58 Die gleiche Theorie bei Philoponos: *In An.* 9, 15–22.

59 Zu Proklos' Kritik an der aristotelischen Seelendefinition, s. Trouillard, *La mystagogie*, 207–215. Vgl. bereits Plot. IV 7 (2), 8[5], 25–28 (Plotin lehnt die aristotelische Seelendefinition ab, und ebenso die (harmonisierende) Identifizierung des vegetativen Prinzips mit der Entelechie); Porph. apud Eus., *PE* 15, 11, 4 = 249 F 2–4 Smith; dazu R. Chiaradonna, *Sostanza. Movimento. Analogia. Plotino critico di Aristotele* (Collana Elenchos 37), Napoli 2002, 94–95.

60 *In Ti.* III, 300, 2–5.

61 Dies scheint die spätneuplatonische Standardauffassung zu sein: Dam., *In Phd.* I, 239; Phlp., *In An.* 12, 15–22.

62 *In Ti.* III, 237, 2–6. 298, 23–27. 299, 27–300, 13.

63 Die rationale Seele tritt erst im Augenblick der Geburt in einen bereits belebten (d.h. von einem vegetativen Leben geprägten) Körper ein: *In Ti.* III, 322, 11–31. Dies tut sie zusammen mit den irrationalen Seelenvermögen und deren pneumatischem Fahrzeug, weil sie entweder zwischen den Reinkarnationen mit diesen verbunden geblieben war oder, beim Anfang eines neuen Zyklus, ein neues irrationales Leben hinzubekommen hat.

fortdauernd und für immer).[64] Das mit dem unteren Seelenwagen verbundene irrationale Leben ist gewissermaßen jener Seele ähnlich, deren Existenz Kebes im *Phaidon* schildert: Der Seelenschemen (εἴδωλον ψυχῆς) ist langlebig, aber nicht unsterblich, überlebt möglicherweise viele Körper und webt sich wie ein Weber während seiner vielen Leben zahlreiche Bekleidungen; dennoch vergeht schließlich auch diese irrationale Seele (natürlich nicht, wie Kebes' Seele, weil sie durch ihre Mühsale erschöpft ist, sondern weil es der rationalen Seele letztendlich gelingt, sie abzuschütteln).

Im Zwischenraum der Reinkarnationen erfüllt das Fortbestehen des irrationalen Lebens eine wichtige Funktion: Die Lehren von Strafen, Belohnungen und Reinigungen wären völlig unsinnig, gäbe es keine Passionen und Begierden mehr, die es zu strafen gilt. Hätte die Seele ihre Begierden schon im Augenblick ihrer Dissoziation vom irdischen Körper verloren, dann wäre sie reine Rationalität und brauchte keine Strafe mehr. Für ihr nächstes irdisches Leben würde sie nur das Beste wählen, aber die Mythen zeigen, dass dies nicht der Fall ist: Unter dem Einfluss ihrer Begierden wählen die Seelen öfters ein tyrannisches, ein ehrgeiziges oder ein sophistisches Leben.[65] Zudem ist es nötig, dass sie sich an ihr vorheriges Leben erinnern können, wenn sie vor dem Gericht erscheinen. Auch sollen sie einander in der Unterwelt wieder erkennen,[66] was ihnen durch die Tatsache erleichtert wird,[67] dass ihre Fahrzeuge aufgrund ihrer Lebensweisen unterschiedlich geprägt sind.[68]

Bei ihrer Reinkarnation ist es möglich, dass rationale menschliche Seelen in Tiere eingehen. Das heißt aber weder, dass sie sich in Tierseelen verwandeln würden, noch dass sie einen Tierleib beseelen. Die rationalen Menschenseelen können nie ihrem Wesen nach, sondern nur ihrem Verhalten nach (κατὰ σχέσιν) tierisch werden. Sie können daher nur in ein Tier, das bereits von seiner eigenen Seele belebt ist, wiedergeboren werden.[69] Daher kann Proklos behaupten,

---

[64] *In Ti.* III, 298, 27–299, 4.

[65] *In Ti.* III, 235, 11–17. 237, 6–9. 238, 12–13. Vgl. L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh 1996, 132–133.

[66] *In R.* II, 164, 7–21.

[67] *In R.* II, 164, 21–24.

[68] *Elem.* 209–210.

[69] Eine menschliche Seele kann sich mit jeder Tierart verbinden: *In R.* II, 332, 28–333, 6. Vgl. Cürsgen, *Rationalität des Mythischen*, 333–334. 344–346. 351. Von den Tierseelen selbst haben einige nur ἐπιθυμία, andere sowohl ἐπιθυμία als θυμός: *In Ti.* III, 288, 18–21.

die rationale Seele vereinige sich nie mit einem Tierleib, sondern höchstens mit einer irrationalen Tierseele, oder, wie Platon es wörtlich sagt (*Ti.* 42 c 3–4), mit einer tierischen *Natur.*[70] Die Wiedergeburt in Pflanzen wird von Proklos abgelehnt.[71]

Weder das pneumatische Fahrzeug noch der irdische Körper noch die mit ihnen verbundenen Lebensfunktionen bilden sich spontan. Im *Timaios* überschneiden sich hier zwei Beschreibungstypen: Einerseits erwerben die Seelen selbst ihre Körper und niederen Lebensfunktionen und gestalten diese selbst; bei ihrem Abstieg beispielsweise kleiden sie sich in übereinander gelagerte Schichten der vier Elemente — die so genannten Hüllen (χιτῶνες), die materieller werden, je tiefer die Seelen absinken. Andererseits sind es die jungen Götter, die sich um die Schöpfung des Sterblichen kümmern und die den Körper und die irrationale Seelengestalt anfertigen.

Die letztere Beschreibung ist Proklos zufolge zu bevorzugen.[72] Die eigentliche Seele bleibt an der Entstehung der ihr untergeordneten Vermögen nicht unbeteiligt:[73] Sie projiziert (προβάλλει) die niederen Lebensformen und gestaltet so ihr eigenes Leben.[74] Ihre kognitiven

---

[70] *In R.* II, 309, 28–310, 4. 334, 14–16; *In Ti.* III, 240, 14–27. 302, 14–16; *Prov.* 20. Vgl. Herm., *In Phdr.* 162, 24–25. 170, 16–19; Beutler, 'Proklos', 237, 14–31.

[71] *In R.* II, 331, 7–10. 333, 6–28. Proklos sagt ebenfalls, das Heroenseelen nur bis zu Menschenseelen, nicht bis zu irrationalen Seelen absteigen können (Z. 16–18), und das Dämonenseelen nicht mal bis zu Menschenseelen, ja überhaupt nicht in das Werden hinabsteigen können (II, 332, 2–3).

[72] Das Erwerben von irrationalen Kräften darf nicht buchstäblich so verstanden werden, als gäbe es diese Kräfte schon vorher. Nach dieser Auffassung würde die rationale Seele die irrationalen Lebensformen erwerben und sich später von ihnen trennen, worauf jene einfach weiter bestünden, um sich vielleicht später mit einer anderen Seele zu verbinden. Dies scheint die Auffassung Porphyrs gewesen zu sein: s. *In Ti.* III, 234, 18–33. Proklos lehnt sie ab: οὐ γάρ ἐστι ζωῶν συμφόρησις ἡ ἄλογος, ἀλλὰ μία ζωὴ πολυειδής (*In Ti.* III, 236, 22–23). Iamblich scheint auf eine ähnliche Auffassung anzuspielen (apud Simp., *In Cat.* 374, 26–375, 12; *An.*, apud Stob. I, 370, 11–13; vgl. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste* III. *Les doctrines de l'âme* IV. *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris ²1990, 196 Anm. 2), obwohl seine eigene doch von Porphyrs verschieden ist (J.M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta* [Philosophia antiqua 23], Leiden 1973, 372–373). Er meint jedenfalls auch, dass die sterbliche Seele sich bei der Trennung von der rationalen Seele einfach entfernt, ohne zu vergehen; s. *An.* apud Stob. I, 384, 19–28. Für Proklos ist es allerdings wichtig daran festzuhalten, dass die irrationale Seele tatsächlich sterblich ist, dass sie sich auf verschiedene Weisen, d.h. in den unterschiedlichen Vermögen, manifestiert, aber letztlich doch eine Einheit bildet. Dies kann aber nur der Fall sein, weil sie von höheren Prinzipien (der Seele, den Jungen Götter) zweckmäßig geplant worden ist. Vgl. *In Ti.* III, 237, 8–10.

[73] Gleichweise zeugt sie auch gewissermaßen sich selbst: *In Ti.* II, 151, 11–13.

[74] Z. B. *In Ti.* III, 237, 2–3. 298, 10–12. Vgl. *Theol. Plat.* III 5, 23, 25 (s. Anm. 6); *Prov.* 31, 34–35; Psellos, *Philos. min.* II, 74, 6–19 O'Meara (aus Proklos' *Enneaden*-Kommentar, vgl. Anm 12); J. Trouillard, 'Übereinstimmung der Definitionen der

und Strebevermögen erzeugen Abbilder ihrer selbst innerhalb des pneumatischen Lebens, und diese bringen wiederum die vielfältigen Abbilder der Kognitionen und Strebungen im schalenhaften Leib hervor.[75] Letztendlich sind es aber die jungen Götter, die für die Herstellung der Irrationalität zuständig sind, so dass man sagen kann, dass sie die sterblichen Lebensfunktionen mit Hilfe der rationalen Einzelseelen, die daher als ihre Instrumente betrachtet werden dürfen, hervorbringen.[76]

Dass die jungen Götter die irrationalen Seelenfunktionen herstellen,[77] setzt aber voraus, dass jene bereits in ihrer ursächlichen Struktur bei diesen Göttern, und mehr als wahrscheinlich bereits auf noch höheren Ebenen irgendwie vorhanden sind. Obwohl bisher nur von den in Menschen-, Tieren- und Pflanzenseelen erscheinenden irrationalen Lebenskräften die Rede war, muss es auch höhere Formen der Irrationalität geben. Denn die Irrationalität muss im intelligiblen Bereich zumindest kausal (κατ' αἰτίαν) vorgeprägt sein. Es wird sich überdies herausstellen, dass das Irrationale sich sogar "im Dasein" (καθ' ὕπαρξιν)[78] oberhalb der Ebene der irrationalen menschlichen Seele manifestieren wird.

IV. *Ursprung der Irrationalität*

Nur eine rationale Seele kann als eigentliche Seele gelten. Mit dieser Festlegung wird auch die Frage nach dem Status und der Herkunft der uneigentlichen Seelen erforderlich. Da aber eine proklianische Abhandlung über das Wesen der Irrationalität fehlt, lässt sich die Frage, wie sich die Irrationalität hinsichtlich ihres ontologischen Status' zur Seele im Allgemeinen verhält, nur indirekt lösen. Wichtige Anweisungen gibt es schon in Proklos' Exegese der demiurgischen Herstellung der Weltseele, die sich *mutatis mutandis* auf die Herstellung aller rationalen Seelen übertragen lässt. Die Seele ist eine

---

Seele bei Proklos', in: C. Zintzen (Hg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus* (Wege der Forschung 436), Darmstadt 1977, 307-330, hier 326.

[75] *In Ti.* III, 237, 18–31.

[76] *In Cra.* LXII 27, 3–10; *In Ti.* III, 236, 9–11. 237, 2–4. 299, 21–22; *In R.* I, 234, 24–26.

[77] Die jungen Götter verfertigen auch die vegetative Pflanzenseele, aber *nicht* indem sie sich, wie bei der Herstellung der irrationalen Seele, der rationalen Seele bedienen: *In Ti.* III, 239, 13–15.

[78] Zu dieser Unterscheidung s. *Elem.* 65.

"Mischung von Mittelgattungen".[79] Die mittleren Gattungen des Seins, der Differenz und der Identität sind bereits Vermittlungen der "unteilbaren" und "an den Körpern teilbaren" Manifestationen. Daher darf die Seele, die "ihr harmonisches Mischungsverhältnis ist", wie Jean Trouillard es treffend sagt, "eine Vermittlung von Vermittlungen"[80] genannt werden. Und eine Mittelgattung "ist das, worin die Kompositionsprinzipien gleichwertig sind, oder vielmehr das, worin sich die Extreme [...] vollkommen aufheben."[81]

Die platonische Beschreibung, nach der die Seele aus dem Unteilbaren und dem an den Körpern teilbar Werdenden zusammengesetzt wird (*Ti.* 35 a), darf nicht so verstanden werden, als wären diese Wesenheiten nach der Art materieller Komponenten als Bestandteile in der Seele anwesend. Ihre Mischung soll nicht materialistisch, sondern als ein Analogieverhältnis interpretiert werden: Als Proportion von Proportionen nimmt die Seele eine Mittelstelle zwischen diesen Wesenheiten ein. Ihr Wesen stellt die perfekte mittlere Proportionale zwischen den teilbaren und den unteilbaren Entitäten da. Als zusammengesetztes Wesen hat sie ihr eigenes Unteilbares, das schlechter ist als das Unteilbare an sich, und ihr eigenes Teilbares, das besser ist als das Teilbare außerhalb der Seele.[82]

Natürlich interessiert uns jetzt vor allem diese "bei den Körpern teilbare Natur", denn sie nimmt eine Stellung ein, die jener der irrationalen Seele ähnlich und möglicherweise sogar mit ihr identisch ist. Keineswegs soll die *teilbare* mit der *körperlichen* Natur gleichgesetzt werden. Es handelt sich ja um das περὶ τὰ σώματα μεριστόν, das somit von den Körpern selber verschieden ist (Proklos interpretiert die präpositionale Gruppe *nicht* als periphrastisch für "die körperliche Teilbarkeit"). Jene in der Nähe von Körpern teilbaren Prinzipien, die von der Seele transzendiert werden, sind laut Proklos völlig untrennbar von ihren Substraten, sie teilen sich zusammen mit den teilbaren körperlichen Massen, sie verneinen ihre eigene Natur, die an sich ungeteilt ist, und dehnen sich zusammen mit den Körpern aus. Wenn ihre Seinsweise die der Lebensformen ist, sind sie nicht "ihre eigenen Leben" (im Gegensatz zu den eigentlichen Seelen, die αὐθυπόστατα sind), sondern die ihrer Teilhaber; wenn ihre Seinsweise die der

---

[79] *In Ti.* III, 254, 14–15.

[80] Trouillard, 'Übereinstimmung', 313 (d.h. "un mélange de genres moyens", S. 7 im Original).

[81] Trouillard, 'Übereinstimmung', 313. S. auch H.-R. Schwyzer, 'Zu Plotins Interpretation von Platons *Timaeus* 35 A', *Rheinisches Museum* 84 (1935), 360-368.

[82] *In Ti.* II, 148, 25–149, 1. 149, 7–16. 150, 5–11.

Seienden und Formen ist, sind sie nicht ihre eigenen Formen, sondern die der Gegenstände, die eine Form erhalten.[83]

Während in dieser aus der *Elementatio theologica* stammenden Erörterung nur zwei Typen möglicher μεριστὰ περὶ τὰ σώματα unterschieden werden — einerseits ζωαί, andererseits οὐσίαι und εἴδη —, werden im *Timaios*-Kommentar drei Typen als die tatsächlichen Formen von μεριστά aufgeführt, von denen dazu noch behauptet wird, sie deckten den gesamten Bereich zwischen Seele und Körper ab.[84] Es handelt sich um (1) die Lebensformen im Kosmos, (2) die in den Körpern versunkenen Naturen und (3) die natürlichen Logoi (λόγοι φυσικοί), die sich über die qualitätslose Körperlichkeit verteilen.[85]

Meines Erachtens darf man diese letzten (3) mit den ἔνυλα εἴδη identifizieren,[86] die φύσεις (2) mit dem vegetativen Leben und die ζωαί (1) mit den irrationalen Seelen der pneumatischen Seelenwagen. Hinsichtlich der "Naturen" (2) wird des Weiteren noch gesagt, dass sie "essentieller Art" sind (was vielleicht als ein Verweis auf die Entelechie als Form eines Körpers verstanden werden darf) und Formen des Lebens, aber "untrennbar vom Körper, wie eine φύσις",[87] was mit Proklos' sonstiger Beschreibung des vegetativen Prinzips übereinzustimmen scheint. Auch was mit den genannten „Lebensformen" (1) gemeint ist, wird erläutert: Sie sind verteilt, sammeln sich aber zu einer Ungeteiltheit, wie im Fall der Wahrnehmung.[88] Auch dies bestätigt die Vermutung, dass es sich hier um die dem Vegetativen übergeordneten irrationalen Prinzipien handelt, von denen die Wahrnehmung eine ist.

---

[83] Vgl. *Elem.* 190 (166, 1–10).

[84] *In Ti.* II, 140, 10.

[85] Nach *Theol. Plat.* I 57, 15–17 befasst sich die vierte Hypothese des *Parmenides* mit der μεριστὴ περὶ τὰ σώματα (während die dritte sich auf die Seele bezieht); nach *In Prm.* VI 1064, 5–7 entspricht sie den ἔνυλα, was vielleicht nicht auf die ἔνυλα εἴδη beschränkt werden darf, obwohl dies von *In Prm.* VI 1060, 15 und der auf Proklos' Kommentar aufbauenden Behandlung bei Damaskios, *In Prm.* IV, 50, 5–64, 8 suggeriert wird (Damaskios erwähnt aber auch die "lebensbringenden" Funktionen dieser Formen: IV, 53, 4. 57, 5–17). In der Behandlung der dritten, seelischen Hypothese werden anscheinend irrationale Seelenfunktionen erwähnt (*In Prm.* IV, 24, 14–23 (aber Syrianos hat diese Einteilung noch nicht vorgenommen: *In Metaph.* 23, 18; vielleicht also auch Proklos nicht); IV 28, 15; IV 22–23 (hier kann es sich jedoch um die seelischen "Vorprägungen" des irrationalen Lebens handeln).

[86] Vgl. *Theol. Plat.* I 14, 62, 1–12. Zu den ἔνυλα εἴδη und den ποιότητες, s. den Beitrag von C. Helmig.

[87] S. Proclus, A.J. Festugière/C. Mugler. *Commentaire sur le* Timée, Tome troisième, *Livre* III, Paris 1967, 180 Anm. 2.

[88] *In Ti.* II, 139, 17–24.

Dass die niederen seelischen Vermögen zu dem gehören, das sich in der Nähe von Körpern teilt, hat nicht nur einen exegetischen, sondern auch einen philosophischen Sinn. Denn indem sich die eigentliche Seele der körperlichen Welt zuwendet, projiziert sie einen Schatten ihrer selbst und entfaltet dabei ihr einheitliches Wesen. Die dabei entstandenen Vermögen werden sich umso weiter teilen, desto näher sie zu den Körpern gelangen.[89] Die Wahrnehmung kann dabei als ein einheitliches Vermögen betrachtet werden,[90] dessen Spitze in der rationalen Seele angesetzt ist und dessen Ausläufer bis in die vegetative Seele gehen, wobei man dann verschiedene Stufen unterscheiden kann. Aber auch für die Strebevermögen gilt, dass sie sich in der Nähe von Körpern weiter teilen.[91] Die ursächliche Rolle der Körper bleibt bei diesem Vorgang aber sekundär: Letztlich ist es die rationale Seele selbst, die ihr eigenes Abbild, bzw. ihren Schatten (εἴδωλον) hervorbringt und die geteilten irrationalen Vermögen erzeugt.

Die drei teilbaren Gattungen sind Abbilder unteilbarer Gattungen: die Wahrnehmung, des Denkens; die Natur, des intelligiblen Lebens; die körperlichen Formen, des Seins.[92] Zwischen den unteilbaren und den teilbaren Gattungen befindet sich jetzt die eigentliche Seele, die selber ein Abbild ist. Indem sie demgemäß die Abbilder der unteilbaren Gattungen enthält, fungiert sie als Paradigma für die teilbaren Gattungen.[93]

Die teilbaren und unteilbaren Gattungen sind bereits in ihrer ursächlichen Struktur im demiurgischen Geist enthalten:[94] Er bringt die Seele aus sich hervor, was er aber in Zusammenarbeit mit der lebensspendenden Göttin (d.h. mit Rheia/Hekate) tut, indem er die Seele im Mischkrug (κρατήρ, mit Hera identifiziert) zusammenmischt.[95] Von

---

[89] Vgl. *in Prm.* III 826, 13–15.

[90] S. P. Lautners Beitrag in diesem Band.

[91] S. Anm. 20.

[92] Vgl. Beutler, 'Proklos', 231, 2–7: "[…] die εἴδωλα in der materiellen Welt (von denen er […] drei Arten unterscheidet: αἴσθησις als Manifestation des νοῦς auf seiner niedersten Stufe; φύσις als Manifestation der ζωή; ἔνυλα εἴδη als Manifestation der οὐσία […])".

[93] *In Ti.* II, 139, 25–140, 8 (auch 150, 27–28). Die Spezifizierung und Einschränkung des ab 140, 11 Gesagten haben damit zu tun, dass die Bestimmungen des Teilbaren und des Unteilbaren sich nicht auf die Seele im Allgemeinen, sondern auf die Weltseele beziehen. Die teilbare Substanz wird 143, 12–14 das "körperhafte Leben" genannt, das "aus ihr fortschreitet, in der Weise eines Strahls".

[94] *In Ti.* II, 150, 33–151, 2: τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ, παρ' ᾧ τά τε ἀμέριστα καὶ τὰ μεριστὰ ἦν παραδειγματικῶς καὶ κατ' αἰτίαν.

[95] Zu den theologischen Äquivalenzen s. R. van den Berg, '*Becoming like God* according to Proclus' interpretations of the *Timaeus*, the Eleusinian Mysteries, and the *Chaldaean Oracles*', in: R.W. Sharples/A. Sheppard (Hgg.), *Ancient Approaches to*

der lebensspendenden Göttin wird übrigens mehrmals gesagt, dass sie die Ursachen *aller* Lebensformen in sich umschließt[96] — auch die des irrationalen Lebens, dürfte man wohl ergänzen.[97] Proklos stellt zunächst eine Hierarchie der Vorbild-Abbildverhältnisse vor: Die Gattung ist die im Demiurgen enthaltene οὐσία; die ihr untergeordnete Art ist die ἀμέριστος οὐσία; eine weitere, jener wiederum untergeordnete Art ist die mittlere οὐσία, nämlich die der Seele; dieser nachgeordnet ist die μεριστὴ περὶ τὸ σῶμα οὐσία; und die letzte Stufe wird vom Körperhaften (τὸ σωματοειδές) gebildet.[98] Hieraus ergibt sich allerdings, dass auch die teilbare Substanz, d.h. die Irrationalität, κατ' αἰτίαν im Demiurgen enthalten ist. Außerdem gilt, dass er alles, was er selbst in sich hat, aus den ihm übergeordneten Realitäten bezieht.[99]

Dass es geistige Paradigmata der Irrationalität gibt, wird von einer wichtigen Stelle aus dem dritten Buch des *Parmenides*-Kommentars bestätigt, in dem Proklos der Frage nachgeht, wovon es Ideen gibt.

> Hinsichtlich der irrationalen Seelen ist es klar, dass es auch von diesen ein intelligibles Paradigma gibt. Wenn es ja — wie ich anderswo gezeigt habe — auch bei ihnen einige unsterbliche gibt, woher beziehen sie diese Immerwährendheit? Ich nenne ja „irrational" alle sekundären Formen des Lebens, d.h. diejenigen, die in der Nähe von Körpern teilbar sind.[100]

Das Zitat beweist, dass mit „unteilbarer Substanz" unter anderem das irrationale Leben gemeint ist. Zudem wird das Vorhandensein eines Modells, wie zu erwarten war, mit dem Aspekt Unsterblichkeit verbunden, so dass es auch im Bereich der Irrationalität etwas Unsterbliches geben muss. Man kann dabei an die so genannten Spitzen (ἀκρότητες) des irrationalen Lebens denken, die in der rationalen Seele und dem ätherischen Fahrzeug ihren Sitz haben. Diese Prinzipien der

---

Plato's Timaeus (Bulletin of the Institute of Classical Studies Suppl. 78), London 2003, 189–202, hier 193–194.

96 S. unten.

97 Das gleiche gilt aber nicht für den κρατήρ: s. *In Ti.* III, 250, 11–12. Damaskios verweist bei seiner Behandlung der 4. parmenideischen Hypothese, die den ἔνυλα gewidmet ist, auf Rheia (*In Prm.* IV 57, 11–12).

98 *In Ti.* II, 151, 24–27.

99 Z. B. *In Ti.* II, 156, 29–31.

100 *In Prm.* III 819, 30–35: Περὶ δὲ τῶν ἀλόγων ψυχῶν, ὅτι μὲν καὶ τούτων ἐστὶ παράδειγμα νοητὸν, δῆλον· εἰ γάρ εἰσιν, ὡς δέδεικται [*ut ostensum est*, Moerbeke] ἐν ἄλλοις, ἀθάνατοι καὶ ἐν ταύταις τινές – καλῶ γὰρ ἀλόγους ἁπάσας τὰς δευτέρας ζωὰς καὶ μεριστὰς περὶ τοῖς σώμασι – πόθεν τὸ ἀΐδιον αὐταῖς; (Emendation und Interpunktion P. d'Hoine/C. Steel).

irrationalen Vermögen sind unzerstörbar,[101] da sie vom Demiurgen selber hergestellt und in das ätherische Fahrzeug gesetzt worden sind,[102] mit dem jede partizipierte Seele permanent verknüpft ist.[103] Diese sind es, die es der Seele ermöglichen, das sterbliche irrationale Leben aus sich hervorzubringen. Das sterbliche Leben, von dem es heißt, die jungen Götter fügten es der Seele an, kann also ebenso gut als eine "Ausdehnung" der rationalen Seele betrachtet werden.[104] So gibt es zum Beispiel in der rationalen Seele eine "Spitze" der Wahrnehmung,[105] aber auch den niederen Strebevermögen entsprechen ἀκρότητες.[106] Mit der unsterblichen Irrationalität werden aber nicht ausschließlich, und gewiss nicht in erster Linie, die ἀκρότητες gemeint.

Auf die Frage, auf welche Weise die Irrationalität an der Unvergänglichkeit teilhaben kann, antwortet Proklos zuerst, dass es, wie für die rationalen Seelen,[107] auch hier "eine Monade geben muss, eine Idee, eine Quellenatur, ob man sie jetzt Quelle der Wahrnehmung

---

101 *In Ti.* III, 326, 31–327, 6.

102 Die ἀκρότητες gehören also streng genommen nicht der rationalen Seele selbst, sondern ihrem Gefährt. Vgl. *In Ti.* III, 236, 32. 238, 30–31. 284, 24–27 (die im Pneuma angesetzten ἀκρότητες werden hier offensichtlich von den *Ursachen* der irrationalen Vermögen unterschieden, die sich im doxastischen Leben, d.h. in der irrationalen Seele selbst, befinden).

103 Die ἀμέθεκτος ψυχή ist die einzige Seele, die ohne irgendeinen Körper auskommt; alle anderen sind immer mit einem Fahrzeug verknüpft: Beutler, 'Proklos', 235, 12–24.

104 *In Ti.* III, 236, 32–237, 3. 237, 10–11. 285, 27–29.

105 Vgl. *In Ti.* III, 237, 24–27; *In R.* II, 154, 20. Proklos unterscheidet *In Ti.* III, 286, 18–287, 10 drei Formen der Wahrnehmung: (1) der leidensunfähige Gemeinsinn; (2) der leidensfähige Gemeinsinn; (3) die geteilten und leidensfähigen Sinne. Diese gehören der Reihe nach (1) dem ätherischen Gefährt (d.h. dem der rationalen Seele), (2) dem irrationalen Leben und (3) der Beseelung des Körpers (der vegetativen Natur). Die zweite Art der Wahrnehmung ist es, die mit der φαντασία identisch ist, insofern es eine Substanz und zwei Typen der Aktivität gibt, eine nach außen und eine andere nach innen gerichtete (286, 24–29). Die φαντασία hat die höchste Position innerhalb des „zweiten Lebens" inne und schließt daher unmittelbar an die δόξα an, die die unterste Stufe des rationalen Lebens darstellt. Nach *In R.* I, 233, 3–25 gibt es allerdings zwei Typen von φαντασία, von denen die obere mit der Erinnerung, die untere mit der Wahrnehmung identisch ist (s. oben). Die dort gemeinte Wahrnehmung muss wohl die dritte Form der Wahrnehmung sein; die zweite Wahrnehmung mag wohl mit der Erinnerung zusammenfallen (sowie mit der oberen φαντασία). *In Ti.* II, 83, 16–84, 5 unterscheidet Proklos vier Formen der αἴσθησις, von denen die drei ersten mit den drei hier genannten gleichzusetzen sind; die vierte ist die Wahrnehmung der Pflanzen, d.h. die der vegetativen Seele: s. Anm. 12. Dieser Text wird in dem Beitrag von P. Lautner ausführlich besprochen.

106 *In Ti.* III, 237, 27–29. 288, 21–27.

107 *In Prm.* III 819, 31: καὶ τούτων. 820, 34–37 betont Proklos die Analogien zwischen rationalen und irrationalen Seelen.

nennen oder ihr irgendeinen anderen Namen geben möchte".[108] Aufgrund ihrer Wahrnehmungsfähigkeit sei man geneigt anzunehmen, die irrationalen Seelen entstammten der demiurgischen Wahrnehmung, aufgrund ihrer Strebevermögen, sie würden einer höchsten und quellenartigen Natur, die über alle anderen Naturen erhoben ist, entsprießen.[109]

Hier wird auf eine Hierarchie der irrationalen Vermögen angespielt: Die Erkenntnisfähigkeiten haben im Demiurgen selbst ihre Ursache, die Strebevermögen in der höchsten "Natur". Aus diesen Ursachen geht jetzt eine beschränkte Zahl unsterblicher irrationaler Seelen hervor.[110] Zugleich stammen diese aus den rationalen Seelen, genauer, aus den in ihnen vorhandenen Paradigmata, weshalb auch hier unten die irrationalen Seelen mit den rationalen verknüpft sind. Die göttlichen Seelen bleiben stets, wo immer sie auch sind, rein und makellos, und lassen sich nicht vom Irrationalen stören; den Einzelseelen (αἱ μερικαί, d.h. insbesondere den menschlichen Seelen) gelingt es jedoch nicht immer, das irrationale Element zu beherrschen.[111]

Somit gehen die sterblichen irrationalen aus den unsterblichen irrationalen Seelen hervor.[112] Sogar die sterblichen irrationalen Einzelseelen haben noch eine Art Unsterblichkeit: Der Gattung nach sind sie nämlich unsterblich. Die individuellen sterblichen irrationalen Seelen aber vergehen — denn sie werden von den jungen Göttern hervorgebracht. Dies gilt nicht für die göttlichen irrationalen Seelen: diese entstammen direkt dem Demiurgen und der ersten Natur.[113]

Wenn Proklos über das Entstehen der eigentlichen Seelen spricht, erwähnt er meistens nicht nur den Demiurgen, sondern auch die lebenspendende Göttin (Rheia). Auch hinsichtlich des irrationalen Lebens darf sie als die höchste Quelle angesehen werden, denn sie ist die Quelle des gesamten Lebens, einschließlich des von dem Belebtem untrennbaren Lebens (d.h. des vegetativen Lebens, das mit der

---

[108] *In Prm.* III 819, 35–820, 20. Vgl. für diese Frage auch G.R. Morrow/J.M. Dillon. *Proclus' Commentary on Plato's* Parmenides, Princeton 1987, 152.

[109] *In Prm.* III 820, 2–7.

[110] *In Prm.* III 820, 7–14.

[111] *In Prm.* III 820, 15–25.

[112] *In R.* II, 337, 23–26 werden intelligible Ursachen der Tierseelen erwähnt.

[113] *In Prm.* III 820, 31–34. Die dämonischen irrationalen Seelen (s. unten) werden schon nicht mehr vom Demiurgen, sondern von den jungen Göttern verfertigt.

Entelechie identisch ist).[114] “Dank ihr haben sogar die unbeseeltesten Dinge noch an einer Art Seele teil.”[115] Aus ihr stammt auch die Natur,[116] die dann spezifisch als Quelle des irrationalen Lebens, insbesondere des Strebevermögens bezeichnet wird.

Der Gedanke einer “quellenhaften Natur” als Quelle des irrationalen Lebens erinnert an Proklos’ Bestimmung der Natur im Proömium des *Timaios*-Kommentars. Platon zögere (ὀκνεῖ), diese Natur ohne weiteres ‘Seele’ zu nennen, da sie ihren Rang zwischen dem der Seele und dem der körperlichen Eigenschaften hat. Sie ist der Seele untergeordnet, weil sie sich in der Nähe der Körper verteilt und sich nicht zur Seele zurückwendet; den körperlichen Eigenschaften ist sie übergeordnet, weil sie ihre λόγοι enthält, alles zeugt und Leben schöpft.[117] Diese Darstellung der Gesamtnatur stimmt mit der Beschreibung des “bei den Körpern Teilbaren” überein: Nach ihr enthält die Natur, unter anderem, die Prinzipien des irrationalen Lebens.[118]

Proklos mag sogar die so genannte κακεργέτις ψυχή, von der im zehnten Buch der *Nomoi* die Rede ist, mit diesem Aspekt der höchsten Natur identifiziert haben.[119] In seinem Traktat *Über die Existenz des Bösen* bezeichnet Proklos die verschiedenen εἴδωλα, d.h. die irrationalen Seelen, als Teile dieser „minderwertigen Seele, die der Fremde aus Athen ‘die Übeltäterin’ (κακεργέτις) nennt“.[120] Die Seelen, die als

---

114 *In Ti.* I, 11, 22–23: ἀφ’ ἧς πᾶσα ζωὴ πρόεισιν, ἥ τε νοερὰ καὶ ἡ ἀχώριστος τῶν διοικουμένων.

115 *In Ti.* I, 11, 24–25: δι’ ἣν καὶ τὰ ἀψυχώτατα ψυχῆς μετέχει τινός.

116 *In Ti.* I, 11, 19–20; *In Prm.* III 821, 1–7.

117 *In Ti.* I, 10, 15–22.

118 Die Assoziation der irrationalen Kräfte mit der Natur — sowohl in Bezug auf die Prinzipien als auch auf kosmischer Ebene sowie auf jener der Einzelseelen — wird dadurch bestätigt, dass Proklos oft betont, Körper erhielten ihr eigenes Gutes, wenn sie sich von dem ihnen unmittelbar übergeordneten Prinzip, der Natur (φύσις), bestimmen lassen, so wie die irrationale Seele sich auf das Rationale (λόγος) und die rationale Seele sich auf den Geist (νοῦς) richten soll. Das Böse besteht für sie in dem Verfehlen ihres jeweils übergeordneten Prinzips (vgl. *Mal.* 55, 5–15). Da das bestimmende Prinzip jeweils zur übergeordneten Ebene gehört, liegt die Vermutung nahe, Natur und irrationale Seele gehören wesentlich derselben Ebene. Vgl. *In Prm.* VI 1045, 26–36.

119 Ihr genaues Verhältnis ist unklar. Möglicherweise ist die Natur der κακεργέτις ψυχή noch untergeordnet, da Proklos erst in Kap. 27 zur Natur übergeht. Da handelt es sich aber um die Natur als Prinzip der körperlichen λόγοι, und dies mag eine niedere Manifestation, ein niederer Aspekt, der Natur sein. Wahrscheinlich muss man also zwischen der Natur, als unpartizipierbarem Prinzip, und der kosmischen Allnatur, mit der die Übeltäterin wahrscheinlich identisch ist, unterscheiden.

120 *Mal.* 25, 1–3.

ihre Teile betrachtet werden können, sind nicht nur die "εἴδωλα in uns", sondern auch die noch niedrigeren irrationalen Seelen der Tiere, ihre ἐπιθυμίαι und θυμοί.[121] Wesenhaft böse kann die Übeltäterin nicht sein, sagt Proklos in einem andere Kapitel desselben Traktats, denn auch sie hat ihren Ursprung im Demiurgen und in den enkosmischen Göttern. Aus diesen entstünden übrigens alle sterbliche Lebensformen (*mortalis vite species*).[122] Schließlich sei noch erwähnt, dass auch Damaskios die Existenz einer kosmischen irrationalen Seele lehrt und dieser sowohl Wahrnehmungs- und Vorstellungs- als auch Strebevermögen zuschreibt.[123]

Auch im Bereich zwischen der universellen Quelle der Irrationalität und den menschlichen Teilseelen gibt es irrationale Seelen. Die göttlichen irrationalen Seelen sind bereits erwähnt worden. Es ist gut, dass es sie gibt, behauptet Proklos in der fünften *Dubitatio de Providentia*, denn es soll nicht nur rationale unsterbliche einerseits und irrationale sterbliche Seelen andererseits geben, sondern auch solche, die Unsterblichkeit mit Irrationalität kombinieren.[124] Die irrationalen Seelen sind sogar notwendig, damit die rationalen in die Welt eintreffen können, denn ohne Vermittlung könnten letztere sich nicht mit Körpern verbinden. Sie würden sich von den Körpern blenden lassen und würden diese sogar zerstören, statt sie zu retten.[125] Es sei daher gut, dass es die Irrationalität gebe, was gerade durch die Existenz göttlicher irrationaler Seelen belegt werde.[126]

Nicht nur Götter, sondern auch die drei obere Gattungen, Engel, Dämonen und Heroen, haben irrationale Kräfte.[127] Natürlich sind diese Vermögen bei ihnen anders geartet als bei uns und keineswegs als schlecht zu bezeichnen, da sie völlig von der Vernunft beherrscht

---

[121] *Mal.* 25, 18–17. Dazu J. Opsomer/C. Steel, *Proclus. On the Existence of Evils*, London 2003, 117 Anm. 183.

[122] *Mal.* 45, 11–13. Dazu Opsomer/Steel, *Proclus*, 126, Anm. 329.

[123] *Pr.* 1, 58, 5–12: Vgl. L.G. Westerink/J. Combès. *Damascius. Traité des premiers principes* I. *De l'ineffable et de l'un*, Paris 1986, 58 Anm. 2 (S. 153-154).

[124] *Prov.* 31, 4–10.

[125] *Prov.* 31, 13–25.

[126] An sich ist die Irrationalität nichts Schlechtes. Wilde Tiere handeln gemäß ihrer Natur, wenn sie ihrem Streben folgen. *Prov.* 30, 24–25; *Mal.* 18, 20–23; 25, 20–27. Vgl. Herm., *In Phdr.* 171, 4–5; Phlp., *In An.* 7, 7. Wir Menschen dürfen aber dem Irrationalen in uns nicht gehorchen, da es tierisch ist, d.h. einer niedrigeren Natur gehört. Vgl. *In R.* II, 90, 24–92, 2.

[127] *Mal.* 16, 2–7. 17, 20–27. 19, 1–3; *In Cra.* CXXVIII 76, 7–8. Die oberen Gattungen benötigen zudem die ätherischen und pneumatischen Fahrzeuge; der schalenhafte Körper und das dazugehörende vegetative Leben bleibt ihnen erspart. Die göttlichen Seelen besitzen nur das ätherische Gefährt.

werden.[128] Vielleicht könnte man sogar sagen, die Dämonen haben nur die Spitze (ἀκρότης) der Irrationalität, die zum ätherischen Fahrzeug gehört. Allerdings geht Proklos, während er darstellt, dass der Demiurg nicht nur die ἀκρότητες des irrationalen Lebens in der menschlichen Seele zeugt, sondern ebenso gut die Irrationalität der Dämonen schöpft,[129] assoziativ von den ἀκρότητες zu den irrationalen Seelen der Dämonen über. Problematisch für die Ausweitung der irrationalen Kräfte auf die höheren ontologischen Ebenen ist natürlich die Frage, was Irrationalität dort überhaupt noch bedeuten kann, da sie weder sterblich ist noch im eigentlichen Sinn Böses darstellt.

Zum Abschluss der ersten vier Abschnitte möchte ich folgenden Rekonstruktionsversuch der Irrationalitätsabstufung vornehmen:

Rheia, die Lebensspendende Göttin:	Quelle der irrationalen Strebevermögen
Zeus = Demiurg:	Quelle der irrationalen kognitiven Vermögen
Kratêr, Hera	
Enkosmische Götter	
(1) ätherisches Gefährt:	<Spitzen der> Irrationalität
[Die sog. Übeltäterin (κακεργέτις ψυχή)][130]	
Obere Gattungen (Engeln, Dämonen, Heroen)	
(1) ätherisches Gefährt:	Spitzen der Irrationalität
(2) pneumatisches Gefährt:	irrationale „Seele"
Menschen	
(1) ätherisches Gefährt:	Spitzen der Irrationalität
(2) pneumatisches Gefährt:	irrationale „Seele"
(3) schalenhafter Körper:	vegetative „Seele" (Entelechie)
Tiere	
(2) pneumatisches Gefährt:	irrationale „Seele"
(3) schalenhafter Körper:	vegetative „Seele" (Entelechie)
Pflanzen	
(3) schalenhafter Körper:	vegetative „Seele" (Entelechie)

V. *Das Selbst und das irrationale Leben*

Im *Parmenides*-Kommentar geht Proklos der Frage nach, ob es eine Idee des Individuums, z. B. des Sokrates, gibt. Damit ist nicht Sokrates,

---

128 *In Ti.* III, 237, 11–14; 18; *In R.* III, 337, 13–14.

129 *In Ti.* II, 237, 11–15.

130 Als universelle, göttliche Seele würde die "Übeltäterin" an diese Stelle der Hierarchie gehören. Vgl. *In Prm.* VII 1212, 8–10. 1234, 4–7.

insofern er Mensch ist, gemeint, sondern das einzelne Individuum, so wie es „projiziert worden ist".[131] Diese Frage wird von Proklos negativ beantwortet: Sokrates ist nicht unsterblich, im Gegensatz zu seiner rationalen Seele, d.h. der Seele, die um 470 einen Mann, der in 399 sterben würde, erzeugt hat. Seine irrationale Seele mag die Dissoziation von seiner eigentlichen Seele und seinem Körper noch einige Zeit überlebt haben, aber in seinem Fall ist sicher auch diese nun schon längst vergangen (wegen seiner hervorragenden Lebensführung damals wird seine eigentliche Seele ja ihre ἀποκατάστασις schon erreicht haben). Der Name Sokrates bezog sich aber *nicht* auf die unsterbliche rationale Seele,[132] sondern auf das aus dieser unsterblichen Seele, aus bestimmten irrationalen Lebenskräften und aus verschiedenartigen körperlichen Gefährten Zusammengesetztes. Die Entstehung des Sokrates wird nicht nur durch unsterbliche Ursachen erklärt, sondern ebenfalls, so Proklos, durch die gesamte Weltordnung zu einem bestimmten Zeitpunkt, wozu die Himmelsbewegungen, bestimmte klimatische Bedingungen, lokale Einflüsse,[133] Teilnaturen sowie die Eigentümlichkeiten der beaufsichtigenden Göttern beitragen. Es handelt sich um Unterschiede, die nicht nur aus der Gesamtnatur, sondern auch aus den "Eigentümlichkeiten der Samen" hervorgehen.[134]

Sokrates ist dieses Individuum (ἄτομον),[135] und als inkarnierte Menschen haben wir die Pflicht, uns mit solchen, d.h. inkarnierten, Individuen zu beschäftigen.[136] Dieser Gedanke wird von Proklos in seinem *Alkibiades*-Kommentar ganz klar formuliert: nicht nur der Mensch im Allgemeinen ist wichtig, sondern auch die konkrete Person, d.h. dieses Individuum (ἄτομον).[137] Damit meint Proklos allerdings nicht, dieses

---

131 *In Prm.* III 824, 12–16: Ἆρ' οὖν οὐ τῶν εἰδῶν μόνων, ἀλλὰ καὶ τῶν καθ' ἕκαστα τὰ εἴδη θετέον, λέγω δὲ οἷον Σωκράτους καὶ ἑκάστου, μὴ καθ' ὅσον ἄνθρωπος, ἀλλ' ᾗ ἰδίως ποιὸν ἕκαστος προβέβληται;

132 Der Name bezieht sich auf das sterbliche Lebewesen. Darum auch ist es unangemessen, ein Kind Athanasios zu nennen: *In Cra.* X 4, 13–16; LI 18, 22–26. Vgl. Arist., *Metaph.* VII 10, 1035 a 6–8. 11, 1037 a 7–10.

133 Vgl. Plot. V 7 (18), 12; V 8 (31), 10, 26–29; P. Kalligas, 'Forms of Individuals in Plotinus. A Re-examination', *Phronesis* 42 (1997), 206–227, hier 210.

134 *In Prm.* III 825, 9–35.

135 Vgl. *In Prm.* V 981, 9–11: ποῦ γὰρ ὁ Σωκράτης ὅλος ζῷον λογικὸν θνητόν, ὄντων ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλων ἃ ποιεῖ τὸ καλούμενον ἰδίως ποιόν;

136 *In R.* I, 208, 5–13: Als Teil eines zusammengesetzten Wesens darf die rationale Seele sich nicht nur mit sich selbst beschäftigen; sie hat neue Aufgaben zu bewältigen; I, 207, 22–23: οὐδὲ ταὐτὸν ψυχὴν ἁπλῶς ὁρᾶν καὶ ψυχὴν σώματος ἄρχουσαν.

137 Proklos apud Olymp., *In Alc.* 204, 3–7: εἰ γάρ, φησὶν ἡ λέξις, γνοίημεν τί ἐστιν 'αὐτὸ τὸ αὐτὸ' δεῖ μαθεῖν τί ἐστιν καὶ 'αὐτὸ τὸ αὐτὸ ἕκαστον', διότι οὐκ ἀρκεῖ τὸ γνῶναι

Individuum sei unser eigentliches Selbst (αὐτὸ τὸ αὐτό). Wir würden einen großen Fehler machen, wenn wir nach unten auf unsere Leidenschaften schauten und meinten, das wären wir: Wir sind ja nicht unser εἴδωλον.[138] Wir sind unsere Seele, sagt Sokrates im *Alkibiades Maior*. Das heißt aber vor allem, wir sind unsere rationale Seele, ergänzt Proklos.[139] Das Wesentliche soll nicht, wie die Peripatetiker es tun, aus Zufälligkeiten zusammengestoppelt werden.[140]

Im genannten Dialog unterhält Sokrates sich selbstverständlich mit dem konkreten Individuum Alkibiades. Denn hier handelt es sich nicht um zwei rationale Seelen, die miteinander sprechen, sondern um zwei konkrete Personen. Denn während unseres Lebens bildet unsere abgestiegene Seele, einschließlich ihrer irrationalen Strebevermögen und Wahrnehmungen, eine substanzielle Einheit.[141] Man kann

---

ἁπλῶς ἄνθρωπον, ἀλλὰ δεῖ εἰδέναι καὶ τί ἐστι τὸ ἄτομον, διότι πρόκειται ὠφελῆσαι Ἀλκιβιάδην καὶ γνῶναι αὐτὸν τίς ἐστιν οὗτος, ὅτι ἡ ψυχή· αἱ δὲ πράξεις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα καταγίνονται.

138 *In Ti.* III, 330, 18–24.

139 Proklos apud Olymp., *In Alc.* 203, 29–204, 2: τρία τοίνυν λέγει ὁ φιλόσοφος Πρόκλος εἶναι· 'αὐτό', τὴν τριμέρειαν τῆς ψυχῆς· 'αὐτο' δὲ 'τὸ αὐτὸ' καλεῖ τὴν λογικὴν ψυχήν· 'αὐτὸ' δὲ 'τὸ αὐτὸ ἕκαστον' τὸ ἄτομον. Vgl. *In R.* I, 172, 3 und die Exzerpte aus dem *Enneaden*-Kommentar (Anm. 36: die Benennungen stimmen allerdings nicht vollständig mit denen aus dem *Alkibiades*-Kommentar überein).

140 Proklos apud Olymp., *In Alc.* 204, 8–10; 210, 9–10; J. Trouillard, *L'un et l'âme selon Proclos*, Paris 1972, 45–46. Plotin gewährt allerdings der individuellen Person einen ontologisch bedeutsamen Rang, indem er streng zwischen dem niederen λόγος und der immanenten Form (ποιόν) unterscheidet; nur die letztere gehört der als Konglomerat aus Qualitäten zu betrachtenden Sinnenwelt: Plot. VI 3 (44), 15, 24–28, und R. Chiaradonna, 'Essence et prédication chez Porphyre et Plotin', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 82 (1998), 577–606; ders., *Sostanza,* 120-33*;* K. Wurm, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3* (Quellen und Studien zur Philosophie 5), Berlin/New York 1973, 255–257. Die Frage ist aber, ob sich die eine Person bildenden Qualitäten auf *eine* Form zurückführen lassen. Plot. IV 3 (27), 26, 1–9; 18; IV 4 (28), 1–7; IV 6 (41), 1–2; I 1 (53), 1–7; Porph., *Sent.* 15. Zum Problem, wie sich die rationale Seele bei Plotin zu den verschiedenen projizierten Leben verhält, s. Kalligas, 'Forms of Individuals', insb. 210–213. 219–220. Siehe aber auch D.J. O'Meara, 'Forms of Individuals in Plotinus. A Preface to the Question', in: J.J. Cleary (Hg.), *Traditions of Platonism.* Essays in Honour of J. Dillon, Aldershot 1999, 263–269; C. D'Ancona Costa, ',To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All'. *Vita Plotini* 2, 26–27 once again', in: T. Kobusch/M. Erler (Hgg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens.* Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg (Beiträge zur Altertumskunde 160), München/Leipzig 2002, 517–565.

141 Beierwaltes, 'Problem der Erkenntnis', 153: "die zusammenhängende Einheit der Vermögen"; Trouillard, *La mystagogie,* 212–221. Vgl. *In Alc.* 321, 13–18; *In R.* I, 234, 1–30. Auch Philoponos betont die Einheitlichkeit der gesamten abgestiegenen (d.h. mit irrationalen Vermögen ausgestatteten) Seele; s. z. B. 8, 20–21 (im Allgemeinen); 5, 29–32 (über die προαίρεσις, die sich mit den irrationalen Strebevermögen verbindet).

normalerweise während unseres irdischen Lebens nicht direkt mit einer rationalen Seele sprechen, man muss sich an das Zusammengesetzte richten und *durch* dieses das Wohl der rationalen Seele fördern. Das Zusammengesetzte aber geht zugrunde. Auch die Leidenschaften, die unseren Charakter mitprägen, und die Erinnerungen an das irdische Leben verschwinden,[142] zwar nicht unmittelbar im Augenblick des Todes, letztlich aber doch, d.h. wenn ein Reinkarnationszyklus vollendet ist und die Seele von allen sterblichen Anwüchsen gereinigt wird. Bei der persönlichen ἀποκατάστασις vergeht die sterbliche Seele.[143] Das eigentliche Selbst, so wie Proklos es versteht, ist unsterblich, aber es ist nur unsere rationale Seele: Unsere Leidenschaften und somit unsere Erinnerungen an das irdische Leben verschwinden. Das ist nicht so schlimm, mag Proklos gemeint haben, denn die körperliche Natur und das irrationale Leben sind ja doch nur ein Schatten unseres Wesens.[144]

Wir würden das Fehlen unseres eigenen Irrationalen, das unser individuelles Sein mitbestimmt, aber doch als Verlust empfinden. Vielleicht gibt es eine Rettungsmöglichkeit für unsere irrationalen Merkmale: In ihrer ursächlichen Struktur (κατ' αἰτίαν) sind sie nämlich als „Spitzen" in der rationalen Seele oder deren Fahrzeug vorgeprägt,[145] und bleiben so möglicherweise doch noch irgendwie erhalten. Mir ist jedoch keine Stelle bei Proklos bekannt, die diesem Gedanke nachgegangen wäre.[146] Er mag allerdings der Auffassung

---

142 *In R.* I, 16, 10–13.

143 *In Ti.* III, 237, 2–6.

144 *In R.* I, 172, 23–27.

145 Vgl. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis fragmenta,* 374: "ἀκρότης has a special meaning for Proclus and Syrianus, to wit, the highest point of an hypostasis or level of Being, which is united to the level above it (vgl. *Elem.* 146–8), so that the ὄχημα proper merely deals with the prefiguration κατ' αἰτίαν of the irrational part of the soul in the rational part, and it is this ἀκρότης which, it seems, survives the ascent and purification of the soul and is thus immortal."

146 Er mag dieses Problem in seinem *Enneaden*-Kommentar behandelt haben, da Plotin selbst das Problem thematisiert. Plotin fragt ausdrücklich nach dem Gedächtnis, das die Seele im höheren Bereich mit sich trägt. Erinnerungen an das irdische Leben müssen auch dort potentiell enthalten bleiben: Plot. IV 4 (28), 4, 14–20. Auch nach dem Ablegen der Leidenschaften behalten sie ihren Charakter (Plot. IV 4 [28], 5, 20–21). All dies wäre auch für Proklos nicht problematisch. Die schwierigen Probleme ergeben sich nur bei der ἀποκατάστασις der individuellen Seele: Bei dieser Gelegenheit wird die Seele völlig von ihrem irrationalen Leben gereinigt. Vielleicht könnte er das Fortdauern der Erinnerung an das Irdische auch dann über den plotinischen Gedanken des potentiell Erhalten-Bleibens gewähren. Proklos würde aber nicht von potentiell anwesenden, sondern eher von dem auf einheitliche Weise Enthaltenen sprechen. Inwieweit die Erinnerungen dann noch tatsächlich erhalten sind, bleibt mysteriös und fragwürdig.

gewesen sein, die "Spitzen" oder Ursachen der irrationalen Vermögen erhielten auf irgendeine Weise etwas von dem inkarnierten Individuum.[147] Die rationale Seele wird zudem aufgrund der in ihr erhaltenen Prinzipien des irrationalen Lebens die Ausprägung des nächsten „zweiten Lebens" mitbestimmen. Was es aber heißen könnte, dass die Irrationalität im Modus der Unsterblichkeit und Unteilbarkeit fortbestehen würde, ist überhaupt unklar. Wenn Individualität in der Tat den Besitz zufälliger Akzidenzien voraussetzt,[148] könnte die Aufhebung des irrationalen Individuellen in der rationalen Seele eigentlich nur das tatsächliche Vergehen des Individuums bedeuten.

Unsere irrationalen Vermögen sind allesamt sterblich und werden auch einmal sterben,[149] auch wenn die höheren unter ihnen meistens den Tod des Körpers überdauern. Dass sie sterblich sich, scheint zuerst nicht problematisch zu sein, denn sie machen nicht unser wahres Selbst aus, ja sie sind nicht einmal ein Bestandteil dieses Selbst. Anders als Plotin ist Proklos aber nicht der Meinung, dass unser

---

[147] *In Ti.* III, 284, 24–27 heißt es, die *Ursachen* des irrationalen Lebens im δοξαστικόν (unterschieden von den ἀκρότητες im pneumatischen Seelenwagen) enthielten das geteilte irrationale Leben auf ungeteilte Weise (ἀμερῶς). Vgl. *In Prm.* V 981, 9–27, insbesondere Z. 11–15.

[148] Vgl. Procl. apud Dam., *In Phlb.* 130, 1–6; dazu den Beitrag von C. Helmig, dem ich diesbezüglich wertvolle Einsichten verdanke und der mich auf wichtige Stellen hingewiesen hat. Proklos unterscheide laut Damaskios zwischen wesentlichen, "von oben" kommenden Eigenschaften und solchen, die in den Teilwesen (μόνων τῶν μερικῶν) aufgrund der Schwächung (ὑφέσει) sekundär auftreten (παρυφιστάμενα). In seinem Traktat über das Böse verbindet Proklos allerdings den Begriff der παρυπόστασις mit dem der ὕφεσις und dem Gedanke, dass Teilprinzipien (λόγοι) aufgrund ihres Teilcharakters unerwünschte und aus einer Teilperspektive unvorhersehbare Wirkungen hervorbringen. Vgl. *Mal.* 27, 12–17; 27, 24–31; Opsomer/Steel, *Proclus*, 22, 24. Proklos ist der Auffassung, Individuen (τὰ καθέκαστα) werden noch immer von λόγοι verursacht, sind aber nicht unbedingt *qua* individuell von den Ideen herzuleiten (*In Prm.* III 825, 9–13). Im Bereich der Akzidenzien soll man zwischen jenen unterscheiden, die das Wesen vervollständigen und für die daher eine primäre (vgl. προηγουμένως) paradigmatische Ursache anzunehmen ist, und andern, die "auf andere Weise den Körpern zukommen" und <nur> κατὰ λόγον entstehen (ibid. 826, 32–38). An sich entstehen bestimmte Akzidenzien nur durch die Mischung von Körpern (826, 39–40: ἡ κρᾶσις τῶν σωμάτων). Dabei bringt die Mischung etwas völlig Ungeordnetes und Unbestimmtes hervor – wie z. B. Schmutz oder Schlamm – für das es keinen λόγος φυσικός gibt (832, 5–7) und das als eine παρυπόστασις betrachtet werden kann (832, 30–33); dieses Entstehen hängt mit der Geteiltheit der empfangenden Seienden zusammen und kann nicht auf eine προηγουμένη αἰτία zurückgeführt werden (832, 30–33; vgl. Opsomer/Steel, *Proclus*, 24–28). Vgl. Elias, *In Porph.* 50, 18–19: τὰ ἴδια καὶ τὰ συμβεβηκότα μὴ ἔχοντα ἰδίαν ὑπόστασιν παρυφίστανται τοῖς αὐθυποστάτοις. Proklos betont auch, dass die Natur eine gewisse Einheit wiederherstellt (826, 39–827, 11).

[149] Proklos muss also ernst genommen werden, wenn er sagt, die irrationale Seele sei sterblich. So tut es Damaskios, *In Phd.* I, 177, 5.

wahres Selbst ständig im intelligiblen Bereich verharrt. Nach Proklos steigt die ganze Seele, mit allen ihren Vermögen, ab. Während des Abstiegs empfängt bzw. entwickelt sie bestimmte irrationale Fähigkeiten, die mit ihr eine individuelle Einheit bilden. Die irrationalen Vermögen sind somit für das vertraute, mit einem Eigennamen bezeichnete Individuum konstitutiv, nicht aber für das wahre Selbst. Das bedeutet allerdings, dass aus der Perspektive der abgestiegenen Seele das wahre Selbst nicht mit der konkreten Person zusammenfällt und dass bestimmte irrationale individuelle Merkmale, die nach unserem modernen Verständnis wesentlich zur Person gehören, nach Proklos weder als wesentlich noch als unvergänglich betrachtet werden können.

AN INNOVATION BY PROCLUS. THE THEORY OF THE SUBSTANTIAL DIVERSITY OF THE HUMAN SOUL*

Matthias Perkams

If we want to understand the importance of Proclus as a philosopher, we are faced with a serious problem: we are accustomed today to judge a philosopher according to his originality and his creativity, in other words according to his own competence in the process of posing and resolving philosophical problems. In the case of Proclus, this scheme either does not work at all — because Proclus had himself no claim to originality and creativity but wanted only to explain what others had said before him — or it leads to a devastating result, because virtually all of Proclus' philosophy seems to be taken over from his various predecessors, especially from Plotinus, Iamblichus, and Syrianus. E.R. Dodds pronounced the consequence of this seventy years ago: "Proclus [...] is not a creative thinker [...], but a systematizer who carried to its utmost limits the ideal of one comprehensive philosophy".[1] I do not intend to reject this description in what follows; I would even think that Proclus would be quite content to read this opinion about his work. I am, however, convinced that it does not tell us the whole story about Proclus' achievements. While normally reproducing faithfully the ideas of his predecessors, he was by no means incapable of putting forward new ideas and changing the doctrine of his teachers, when it seemed to him a philosophical necessity.

I want to demonstrate this point in what follows with but one example, which, however, is of some importance within a Neoplatonic system of thought: Proclus did not think that our soul merely has different faculties, or that it consists of several parts, but he believed it to be a compound of several beings or substances, each different from the others. I think this to be a fairly bold theory, and it is in

* I would like to thank Richard Sorabji and Christian Tornau for their comments on earlier drafts of this paper, and Beatrice Groves and John Magee for their help with the English.

1 E.R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*. A revised Text with Translation, Introduction, and Commentary, Oxford ²1963, XXV.

itself interesting how a philosopher has arrived at it. Anyway, for the question sketched it is an ideal example, because as regards the unity of the human soul we are in the rare and fortunate situation that we know the opinion not only of Proclus but also of his Neoplatonic predecessors Plotinus, Porphyry, Iamblichus, Plutarch of Athens, and Syrianus, so that we are able to make a comparison between them. Such a comparison is especially interesting as to understand Proclus' originality, because the last two of these four philosophers were his immediate teachers.

I will give an overview of the opinions before Proclus on this question, then turn to explain his own theory of substantial diversity in the human soul. A third section will link his idea on this topic with the broader framework of his theory of soul. In the fourth and concluding section I intend to demonstrate how Proclus really influenced the later Neoplatonists, who, however, only in part accepted his opinion on the unity and diversity of the human soul.

I. *The substantial unity of the human soul according to Proclus' predecessors*

Proclus' first teacher in Platonic philosophy, Plutarch of Athens, is renowned for having written the first Neoplatonic commentary on Aristotle's *De anima* that we know of.[2] Together with Proclus he read this Aristotelian treatise and Plato's *Phaedo*,[3] which according to the Neoplatonists was the other major work on human psychology. Having worked extensively on human psychology and being the teacher of the young Proclus, it is not surprising that his influence on him was significant, as far as the doctrine of the soul is concerned. Henry Blumenthal has shown close correspondences between both philosophers in the doctrines of νοῦς and φαντασία, which, however, do not exclude a further development of Plutarch's theories in Proclus' later writings[4]. As regards the substantial unity of the human soul, Plutarch

[2] Fragments collected by D.P. Taormina, *Plutarco di Atene. L'Uno, l'Anima, le Forme.* Saggio introduttivo, Fonti, Traduzione e Commento (Symbolon 8), Catania 1999.

[3] Marin., *Procl.* 12, 1–11 (H.D. Saffrey/A.-P. Segonds, *Marinus, Proclus où sur le bonheur.* Texte établi, traduit et annoté, Paris 2002, 15).

[4] H.J. Blumenthal, 'Plutarch's Exposition of the *De anima* and the Psychology of Proclus', in: H. Dörrie (ed.), *De Jamblique à Proclus* (Entretiens sur l'Antiquité Classique 21), Vandoeuvres-Génève 1975 (reprinted in H.J. Blumenthal, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and later Neoplatonism,* Aldershot 1993, nr. XII), 146 f.

was criticized by Stephanus of Alexandria for having held that it is μία οὐσία πολυδύναμος, one substance with many potencies.[5] From Stephanus one can conclude that Plutarch interpreted the Aristotelian doctrine to the effect that there are no parts in the human soul, as opposed to the Platonic opinion that it consists of the three parts reason, anger and desire (λόγος, θυμὸς, ἐπιθυμία).[6] Plutarch, obviously, accepted the Aristotelian opinion, regarding the whole human soul as one substance. In doing so he followed an older tradition, which we can already perceive in Plotinus.[7] The formulation which Plutarch uses, πολυδύναμος, was, as far as we know, applied to the human soul first by the Platonist Longinus in the third century A.D.[8] Longinus himself relied, according to Porphyry, on earlier discussions, especially from the philosopher and historian Nicolaus of Damascus (1st cent. B.C.);[9] more important was perhaps his own polemical aim to refute the opinion of Galen, who interpreted Plato as distinguishing different substances in the human soul.[10] Anyway, the position of Galen is reiterated in the Pseudo-Galenic *Ad Gaurum*, which is usually ascribed to Porphyry: the author of this work denies that the soul is ὁμοούσιος on the grounds that it unfolds itself into different substances while descending into a body.[11] But in the

---

5 Steph., *In An.* 517, 34 f.; 518, 4 f.; 531, 34–37 = Plut. Ath., fr. 35, 5 f. 10 f.; 48, 4–7 Taormina. On the doubts concerning Stephanus as the author of the Greek commentary on the Third Book of Aristotle's *De anima* (P. Lautner, 'Philoponus. *In De anima 3.* Quest for an author', *Classical Quarterly,* NS 42 [1992], 510–522) cf. R. Arnzen, *Aristoteles'* De anima. *Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*, Leiden/New York/Köln 1998, 95–97.

6 Arist., *An.* III 9, 432 b 4–7; Pl., *Ti.* 69 d 6–71 a 6; *R.* IV 434 d 1–443 c 2. The conclusion has been drawn explicitly by Taormina, *Plutarco di Atene*, 221 f.; but cf. below p. 170 f.

7 Plot. IV 2, 2, 1–12; IV 9, 1, 1–7; VI 9, 1, 17–43.

8 Porph., *An. Fac.*, in: Stob. I 49, 25 a (351, 14–19 Wachsmuth) = 253 F 37–42 Smith; Taormina, *Plutarco di Atene*, 221: "Il risultato dell'analisi condotta da Porfirio e da Giamblico coincide, dunque, con la concezione Plutarchea"; I. Männlein-Robert, *Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse* (Beiträge zur Altertumskunde 143), München und Leipzig 2001, 620–623. On Proclus' treatment of Longinus cf. the contribution of Irmgard Männlein-Robert in the present volume.

9 Porph., *An. Fac.*, in: Stob. I 49, 25 a (353, 12–354, 6 Wachsmuth) = 253 F 88–109 Smith.

10 Gal., *In Ti.* 3 (Corpus Medicorum Graecorum Suppl. 1, 11, 21–12, 21); H. Dörrie, *Porphyrios'* Symmikta Zetemata. *Ihre Stellung in Geschichte und System des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* (Zetemata 20), München 1959, 169–171.

11 Porph. (= Ps.-Galen.), *Gaur.* 6 (42, 18–30 Kalbfleisch); cf. W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre,* Mainz 1983, 174–218.

extracts of his book "On the faculties of the soul", which are transmitted by Stobeus, Porphyry discusses only quantitative and qualitative, that is no substantial, differences in the soul, and he accepts the opinions of Nicolaus and Longinus, that the soul has parts only insofar as it resides in different parts of the body.[12] Also one quotation in Proclus gives the impression that Porphyry did not distinguish different substances but different faculties (δυνάμεις) in the soul.[13] This was also the position of Plotinus[14] and it was adopted by the most important figure in formulating the philosophical system of later Neoplatonism, Iamblichus, who held, according to his most recent editors, that "the soul is both tripartite and partless".[15] The reason for this stems from what is obviously the correct interpretation of Plato: the point in calling the soul πολυδύναμος was to show, as is very clear from the texts of Porphyry and Jamblichus, that Plato's tripartition of the soul should not be understood as presupposing three different substances but as distinguishing three different faculties within one substance.[16] Thus the Neoplatonists did not need to acknowledge the obvious contradiction between Plato and Aristotle, but could assume an agreement of both philosophers on this point. It is not surprising that the Peripatetic Alexander of Aphrodisias does not accept this assumption, but in the case of the Neoplatonic Plutarch it would be fairly strange if he had accepted an Aristotelian doctrine while believing that it contradicts Plato. Anyway, Stephanus only states that Plutarch understood the Aristotelian formulation at III 9, 432a 15 as criticizing Plato for dividing the soul into three parts. It is nevertheless quite possible that Plutarch himself shared the Aristotelian opinion that the soul has no parts while still holding that Aristotle was not right in charging Plato with having held such a

---

[12] Porph., *An. Fac.*, in: Stob. I 49, 25 a (354, 7–18) = 253 F 110–122 Smith.

[13] Procl., *In Ti.* II, 306, 6–11.

[14] Plot. VI 9, 1, 39–42; L.P. Gerson, *Plotinus*, London/New York 1994, 271 f. n. 43.

[15] Iamb., *An.*, in: Stob. I 49, 33 (368, 20–369, 4 Wachsmuth) = 36, 7–15 Finamore/Dillon; J.F. Finamore/J.M. Dillon, *Iamblichus. De anima.* Text, translation and commentary (Philosophia antiqua 92), Leiden/Boston/Köln 2002, 112.

[16] Taormina, *Plutarco di Atene,* 220–222; Finamore/Dillon, *Iamblichus,* 108–112. But cf. Iamb., *Comm. Math.* 43, 10: Μία τε οὕτως ἔσται ἡ οὐσία τῆς αὐτῆς ἀρχῆς δι' ὅλων διηκούσης. διαφοραὶ γε μὴν οὐδὲν ἧττον ἔσονται κατὰ τὰς διαφόρους δυνάμεις καὶ ζωὰς καὶ ἐνεργείας τῆς ψυχῆς καὶ τὸ τῶν οὐσίων αὐτῆς πλῆθος, ὅπερ ἐν ἑνὶ περιέχεται. Obviously, Iamblichus acknowledges that different types of soul are substantially different (cf. also Iamb., *An.* 31 [58, 14–19 F./D.] = Stob. I 381, 6–13), but he wants to avoid the conclusion that the one soul in which they are united is a multiplicity of substances. Cf. below p. 182 with n. 69.

doctrine. Then he might have assumed the same as Porphyry and Jamblichus, namely that Plato did not believe in parts of the soul. This strategy of argumentation is quite common in later Neoplatonic commentaries on Aristotle, and nothing in Stephanus speaks against it.[17]

Be that as it may, Plutarch held that the soul was one substance with different faculties and obviously declined to accept its division in parts. We find the same doctrine in the *Phaedrus* commentary by the philosopher Hermias. This is relevant insofar as this commentary is obviously based on a lecture of Syrianus, the successor of Plutarch as head of the Athenian academy and as teacher of both Hermias and Proclus.[18] Hermias' commentary even transmits to us some questions of Proclus himself, proving by this his attendance of this course.[19] Syrianus is supposed to be "without doubt the most creative spirit within the Neoplatonic school of Athens"[20] and would be because of this a very likely candidate to have introduced important innovations in the doctrine of the soul. Anyway, regarding the substantial unity of the soul he obviously did not deviate from Porphyry, Iamblichus or Plutarch: he distinguishes carefully the one substance of the soul from its different faculties,[21] and he calls the human soul twice πολυδύναμος. It is obvious from his text that the different faculties about which he speaks are reason and the passions of the human soul, whose substantial unity he does not deny, though he admits, apart from πολυδύναμος, the expression πολυμερής.[22] Thus also Syrianus has the conviction that the soul is one substance which has different faculties. He was perhaps ready to speak of different parts of the soul, but neither he nor one of his predecessors in the School of Athens ever dared to pronounce a difference of substance in it.

---

[17] E.g. Phlp., *In An.* 194, 29–195, 5; cf. H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the* De anima, London 1996, 26.

[18] K. Praechter, 'Hermeias 13', RE 8, 1 (1912), 733; L.G. Westerink, 'The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries', in: R. Sorabji (ed.), *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence,* London 1990, 325–348, here 325; R. Goulet, 'Hermeias d'Alexandrie', *Dictionnaire des philosophes antiques* 3 (2000), 640; but cf. H. Bernard, *Hermeias von Alexandrien. Kommentar zu Platons* Phaidros (Philosophische Untersuchungen 1), Tübingen 1997, 4–23.

[19] Herm., *In Phdr.* 92, 6 f.; 154, 28.

[20] H.D. Saffrey, 'Syrianos', *Der Neue Pauly* 11 (2001), 1168–1170, here 1169.

[21] Herm., *In Phdr.* 123, 29–32.

[22] Herm., *In Phdr.* 158, 3–16; 199, 15–18.

II. *The substantial diversity of the human soul: Proclus' commentary on Plato's* Republic

It is quite surprising to see that Proclus has no problems in this respect. He states his opinion on this subject in his commentary on Plato's *Republic*. This work is not a line-by-line-commentary, but a series of 17 essays which treat certain points of interest, which arise out of the study of the Platonic dialogue. This special situation is due also to the fact that the *Republic* was not a part of the usual Neoplatonic curriculum on Plato.[23] Hence there was no need for Proclus to interpret this text in a scholarly manner, but he could concentrate on problematic or especially interesting points. Such a point was obviously the understanding of the political virtues, which Proclus taught his friend Archiadas in order to leave to him the practical political work, since Proclus himself lacked the time for it. I mention this point because Marinus' narrative on this point alludes to the Platonic text which is the object of Proclus' interpretation.[24]

Already at the beginning of the seventh dissertation of his commentary Proclus states that Plato, before showing the difference of single virtues, "pointed out the parts of the soul, the three which are different from each other in their substance".[25] So Proclus introduces within the soul the broadest ontological difference allowed by the Aristotelian terminology: Plato's three parts of the soul are much more different from each other than simple faculties, they are even more different than the parts of one substance — each of them is a single entity with a proper definition and a proper way of perfection.

In order to understand this strong claim we have to have recourse to the text which Proclus is explaining: it is the second half of the fourth book of the *Republic*, one of the central texts in which Plato speaks of the three parts, reason, anger and desire. In this book Plato compares the constitution of a state with the constitution of the human soul: a state needs three different groups of people to survive, one responsible for the production of foods, one for the state's defence and one for the education of the two other groups, and each

---

[23] Cf. A.J. Festugière, 'L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/Vie siècles', *Museum Helveticum* 26 (1969), 281–296, here 284 f.

[24] Marin., *Procl.* 14, esp. 12–14 (17 Saffrey/Segonds). On the political implications of Proclus' seventh dissertation or the *Republic* cf. the contribution of Michele Abbate in the present volume.

[25] Τὰ μέρη τῆς ψυχῆς ἐπέδειξεν τὰ τρία κατ' οὐσίαν ἀλλήλων διαφέροντα. Procl., *In R.* I, 207, 9–11.

of these groups has to develop certain virtues in order to fulfil its task.[26] To explain what justice means in such a state Plato makes a comparison with the human soul: this soul consists of the three parts mentioned above, which have each their respective virtues, and justice consists in each part living according to his respective virtues.[27]

This Platonic text implies two points, both of which are stressed by Proclus: on the one hand, there has to be a real difference between the several parts of the soul, so that they can be compared to different social groups within one state and must be completed by different virtues.[28] On the other, this difference exists within one whole and its function is to serve the purposes of this whole. Consequently, justice consists in the right relationship of the three components. So we arrive at a somewhat paradoxical situation: insofar as each part of the soul is an entity all on its own, it has its own way of perfection. But since it is not totally independent but a component of the soul as a whole, its right behaviour is not defined in first line by its own perfection but by the interest of the whole whose part it is.[29] This second perfection, which aims at the good of the whole whose part a single substance is, is not a secondary goodness of this substance but can be its first objective if this substance is defined in the first instance as part of a greater being. So it is clear from the outset that Proclus does not intend to dissolve the unity of the soul by dividing it into different substances; but he thinks that its substantial diversity is necessary for a thorough understanding of the explanation of the virtues in the Platonic texts. These virtues can only be explained either as the respective perfections of different entities within the soul or as describing the correct relationship of these different entities among themselves.

After discussing these general considerations about the subject of the fourth book,[30] Proclus paraphrases Plato's, or as he says, Socrates', treatment of the matter at issue. In order to explain the substantial diversity of the soul Proclus starts, following the Platonic text, by stating the principle that the same thing cannot be both active and passive in the same regard towards the same other thing (κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς τὸ αὐτό).[31] Then he concludes from the fact that the differ-

---

[26] Pl., *R.* IV 419 a 1–434 c 11.
[27] Pl., *R.* IV 434 d 1–443 c 2.
[28] Cf. Procl., *In R.* I, 206, 13–25. 207, 4–13. 223, 1–6.
[29] Procl., *In R.* I, 207, 10–209, 6.
[30] For the structure of the 7th dissertation cf. A.J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République*. Traduction et notes, II, Paris 1970, 9.
[31] Pl., *R.* IV 436 b 9–437 a 9; Procl., *In R.* I, 223, 7–22.

ent faculties of the soul (λόγος, ἐπιθυμία, θυμός etc.) can be in disagreement with each other, that they cannot be the same thing. He demonstrates such conflicts by some examples which are extrapolated from what can be found in Plato's text:[32] anger and desire can work against each other when a brave soldier during a battle desires to eat or to drink; reason and desire conflict when a person who suffers from a fever desires to drink although his reason is counseling against it. This idea that reason advises not to drink while being feverish, which seems strange to our medical understanding, reflects a widespread cliché in the ancient world which says that drinking should be avoided during a feverish illness; this opinion is testified by Cicero and some ecclesiastical authors, while professional physicians have a more differentiated view.[33] A conflict between reason and anger is shown by the possibility of being held back by reason from performing an act of revenge. These images are not exactly the same as Plato's but are quite close.

Anyway, Proclus' conclusion is not found in Plato's text: "the three are different from each other in their substance".[34] Plato does not speak about three substances but about three εἴδη.[35] The word εἶδος signifies in the Aristotelian ontology, of course, the form of a composite, which makes this an independent substance and can also itself be called an οὐσία, at least in the Neoplatonic understanding. It is, however, fairly obvious that Plato uses the word simply to designate a different kind without a clear ontological implication.[36]

I think that Proclus' insistence in distinguishing within the soul different substances has its roots in his wish to link each of them to a goal or natural perfection on its own. This intention is shown even more clearly by a possible objection which Proclus raises. Someone could say, he argues, that such a substantial difference consists also within desire since different desires can be opposed to each other in the same way as reason and desire are. For example, I may be unable to decide whether to have a break or carry on working depending on whether I desire more intensely to make more money or to relax. If someone answers that this example is not probative of a substantial

---

[32] Procl., *In R.* I, 223, 22–224, 18, following Pl., *R.* IV 437 b 1–441 c 7.

[33] Cf. e.g. Cic., *Catil.* 1, 31; Galen., *Meth. Med.* 11, 9 (XI, 757 Kühn); H.-J. Horn, 'Fieber', *RAC* 7 (1969), 888. 895 f.

[34] Διαφέρει οὖν τὰ τρία ἀλλήλων κατ' οὐσίαν. Procl., *In R.* I, 224, 18f.

[35] Pl., *R.* IV 439 e 1. 440 e 7; *Ti.* 69 c 8.

[36] Cf. his use of εἶδος in Pl., *R.* IV 440 e 5 and the synonym γένος in *Ti.* 69 d 5. e 4.

difference between laziness and avarice, then the argument above will not held: for there is a case in which undergoing contrary influences of the sort which Proclus had described does not lead to a substantial difference.[37] Proclus' answer is that, according to a Platonic expression,[38] one has to distinguish within desire between various parts, while it is still one single part of the soul. The desire is by its substance "one and many", because it is so closely connected with the body, in which no unity can be found, that it must itself have different parts in order to be connected with the many different parts of the body.[39] It is this connection with the body which allows us to ascribe to desire, despite its various kinds, its fundamental unity because of which we can call it a determinate part of the soul: by having the body as its object desire is different from anger, and *a fortiori* from reason, both of which aim at immaterial objects.[40] But this single object by its very nature implies a certain diversity within desire: on the one hand the body needs direct care in the form of relaxation etc., and on the other, while existing in the body, we need certain goods to sustain it, e.g. food, which we have to acquire. Consequently, desire has two different general aims, which can conflict with one another; yet it is only one substance, since it has only one fundamental object, the body.[41] With this assumption Proclus introduces a new line of argument, so to say, the discernment according to the relationship of their faculties to the ontological scheme of Neoplatonism: desire is that part of the soul which has to deal with the bodily sphere, while reason is the part which has to deal with the rational sphere of the νοητά; anyway, the objects of anger, which are neither bodily in the strict sense nor intelligible, do not fit this system, so that it does not really help to explain the Platonic text. But it becomes the basis for the discernment of the different substances in the soul in Philoponus' commentary on Aristotle's *De anima*, and it is likely that it was also for Proclus the central argument.

Having thus distinguished three substances within the human soul according to Plato's tripartition, Proclus states the necessity to carry this distinction further in order to develop a plausible theory of soul. The only missing part in this tripartition is, as he states, the perceptive

---

[37] Procl., *In R.* I, 225, 3–16.
[38] Pl., *R.* IX 588 c 2–8.
[39] Procl., *In R.* I, 225, 16–25.
[40] Procl., *In R.* I, 225, 26–226, 1.
[41] Procl., *In R.* I, 226, 22–227, 25.

faculty (τὸ αἰσθητικόν), which must be substantially different from all the three elements named by Plato. For as a cognitive faculty it has to be different from the appetitive faculties anger and desire, and as a non-rational capacity it has to be different from reason;[42] we can conclude that it is a substance on its own. Proclus is in doubt whether it has the same substance as the faculty of imagination (τὸ φανταστικόν), which is also responsible for memory, or whether both are different faculties of one substance.[43] Be that as it may, it is clear that Proclus does not cover here, as he does elsewhere,[44] the whole range of faculties of the soul. For example, he does not discuss the question whether the vegetative soul is a substance on its own. But the reflections on sense-perception show at least that he intends to see the whole soul as a system of different substances and does not draw only a passing conclusion from a Platonic text.

Proclus' systematic interest in the substantial diversity of the human soul is also shown in a later paragraph of the dissertation in question, in which he discusses how such a differentiated soul can be one. He reports here a discussion between the Platonist Longinus and Medios, one of the last stoic philosophers in antiquity, on the unity of soul; his source is Porphyry's *Mixed problems* (Σύμμικτα ζητήματα).[45] Proclus', and probably already Porphyry's, first statement is that the unity of different parts of the soul can be more easily explained for an incorporeal than for a corporeal soul, since incorporeal entities can mix without losing their identity (ἀσυγχύτως).[46] More important than this self-confident statement that there is no problem in this regard, if you only are a Platonic, is the next argument, which according to Werner Deuse derives from Porphyry, although Heinrich Dörrie thinks it to come from Proclus himself:[47] because the rational soul is more divine than the non-rational, their respective relationship can be described as a hylomorphic union in which the rational soul is the form and the non-rational soul the matter.[48] The same idea is also stated in Proclus' commentary on Plato's *First Alcibiades*, in which he

[42] Procl., *In R.* I, 232, 15–20.
[43] Procl., *In R.* I, 233, 3–25.
[44] As has been shown by Jan Opsomer in his contribution to this volume.
[45] Procl., *In R.* I, 233, 29–234, 9. On this passage cf. Dörrie, *Porphyrios'* Symmikta Zetemata, 104–110; Männlein-Robert, *Longin. Philologe und Philosoph,* 613–620.
[46] Procl., *In R.* I, 234, 9–17.
[47] Dörrie, *Porphyrios'* Symmikta Zetemata, 109; Deuse, *Untersuchungen,* 192 f.
[48] Procl., *In R.* I, 234, 17–30.

explains the hylomorphic union by adducing the necessity that reason control all the other forms (εἴδη) of the soul: matter must obey form.[49] It is fairly obvious also from this text that it is inspired by the *Republic*, where justice is described as the right order among the different forms of soul. As to the origins of this argument, one has not to fall back on a choice between Proclus and Porphyry: the idea of relating the different levels of soul according to an hylomorphic scheme, in which the form gives the unity to its respective matter, can be found already in Plotinus and Themistius.[50] It is, however, not as clearly stated as an argument in favour of the unity of soul, as we find it in Proclus. I think it quite probable that he was the first to formulate it in this way,[51] because he had a special need to explain the unity of the soul. Proclus not only divided soul into different substances whose unity is guaranteed by their common transcendent origin, as in the *Ad Gaurum*, but he split it into substances which correspond to the conflicting parts of soul mentioned in Plato's *Republic*. How these substances can form a unity is not easy to explain, and for that reason Porphyry purportedly regarded them, as obviously all Neoplatonists before Proclus did, as different powers but not as different substances.[52]

Be that as it may, Proclus' explanation seems to face one problem: it apparently fails to cover Plato's view that there are three forms of soul, reason, anger and desire. It can explain how reason is the form of both, anger and desire, but it cannot explain the respective relationship of those two parts of the soul, let alone their relationship to sense-perception. Anyway, I think that Proclus would not have seen this problem in the same way as I have described it. In order to show why this is so, I should like to discuss now how the doctrine of different substances of the soul is related to Proclus' more general doctrine of soul.

---

49 Procl., *In Alc.* 317, 17–29.

50 Plot. II 4, 3, 4–10; 3, IV 1, 8–14; Them., *In An.* 100, 28–101, 1; E.P. Mahoney, 'Themistius and the Agent Intellect in James of Viterbo and Other Thirteenth Century Philosophers (Saint Thomas, Siger of Brabant and Henry Bate)', *Augustiniana* 23 (1973), 422–467, here 428 f.

51 The word λόγος is obviously taken from the text of Plato's *Republic* and not necessarily from Porphyry (cf. Deuse, *Untersuchungen,* 193).

52 Procl., *In Ti.* III, 234, 6–238, 26; cf. J.M. Dillon, *Iamblichi in Platonis dialogos commentariorum fragmenta* (Philosophia antiqua 23), Leiden 1973, 371–377. On Porphyry cf. above p. 169 f.

III. *One and many: Proclus' theory of the soul*

This endeavour implies a change of perspective: until now I have focussed on the peculiarity of Proclus' position relative to his predecessors. Now I have to show how far the unity and diversity of soul is a problem deeply rooted in the Neoplatonic system, which locates the soul somewhere in the middle between the temporal and the eternal or between the mortal and the immortal. It has often been stated that this problem causes some dichotomy within the human soul, which is on the one hand an immortal and unchanging intellect and on the other a mortal principle of bodily life which is constantly changing. From this point of view it becomes clear that all Neoplatonists assuming the unity of the soul faced difficult problems which resulted not only from the Platonic text but from their own sharp distinction between the transcendent and the embodied existence of the soul. The most widespread solution to this problem consisted in the assumption that the one substance of soul was the unchanging intellect at its top, while the non-rational souls were not soul in the full sense of the word, as is shown convincingly by Jan Opsomer in the present volume.[53] It was possible to develop different accounts of how these derivative souls could be called mortal or immortal and of what their relation to the soul was. Proclus describes and discusses some opinions on this point in his commentary on Plato's *Timaeus*.[54] His own solution, however, is more sophisticated and consists in integrating his doctrine of the human soul in his broader metaphysical framework of the development of the kosmos.

The first way in which he did so is shown in his *Elementatio Theologica*. Here he shows that the relation between soul and body can be construed as a triad: The soul itself, called "what is participated without loss of separateness" (τὸ χωριστῶς μετεχόμενον), is not directly connected with the participating body (τὸ μέτεχον) but only via an irradiation (ἔλλαμψις) of itself, which he also calls "an inseparable potency" (ἀχώριστος δύναμις).[55] This expression has been understood by E.R. Dodds as a description of the compound of body and soul, which Aristotle called συναμφότερον. Anyway, this compound cannot

---

[53] Cf. p. 137; also in Plotinus the non-rational soul seems to be only an image or a trace of soul (e.g. I 1, 11, 8–15); but cf. C. Tornau, *Plotin.* Ennaden *VI 4 - 5* [*22 - 23*]. Ein Kommentar (Beiträge zur Altertumswissenschaft 113), Stuttgart und Leipzig 1998, 283.

[54] Procl., *In Ti.* III, 234, 8–235, 9.

[55] Procl., *Elem.* 81 (76, 12–21).

be the middle element of the triad, for it is not a part of soul, but a body containing a trace of the soul. The passage makes perfect sense if one understands the third, lowest part of the triad as the compund, i.e. not as a body without qualification but as an ensouled body. It is ensouled, however, not by the soul itself, i.e. the rational soul, which remains as an intellect totally transcendent,[56] but by the non-rational soul, whose function is to make it possible for the soul to be connected with a body. Consequently, the non-rational and vegetative souls are nothing other than the irradiation mentioned in the *Elementatio*.[57] That those forms of souls can be called an irradiation of the rational soul is not surprising if we look at the last paragraph of the 7th dissertation of the commentary on the *Republic*: Here Proclus explains that the non-rational faculties are images of the faculties in the rational soul;[58] he sees them, then, as derivative entities whose function is their role in ensouling the body. This explanation fits very well too with the doctrine of the unity and diversity of soul, as stated above: on the one hand, the transcendent rational soul cannot be the same substance than the non-rational, which is not separable from a perishable body;[59] but in spite of that, the non-rational soul depends on the rational because it is formed by it as a power to ensoul bodies:[60] between the soul and its irradiation one can assume the same relationship than between the irradiation and the body.

All those different levels of being can be called substances. This is possible because Proclus presupposes that any forming principle (εἶδος) must be a substance (οὐσία), even if its own mode of being is only derivative, as, for example, the being of our soul is derivative from its intellect.[61] The ἔνυλα εἴδη, however, pose a special problem, because "lives involved in matter [...] cannot be pure substances".[62] If Proclus nevertheless calls the desires substances, one has to

---

[56] Otherwise it could not have the faculty of self-cognition and would be perishable: Procl., *Elem.* 186 f. (162, 13–31).

[57] A similar doctrine is already to be found in Plotinus (III 6, 3, 27–34) and Porphyry (*Abst.* 3, 8, 6).

[58] Procl., *In R.* I, 235.

[59] Procl., *In Ti.* III, 231, 23–29; *Elem.* 208 (182, 4–15).

[60] Procl., *In Ti.* III, 297, 21–300, 20. The ὄχλος (or πνευματικὸν σῶμα) which is the inseparable body of the non-rational soul is perishable too, even if it is separable from the physical body.

[61] Procl., *Elem.* 190 (166, 11–25). Cf also Prisc. Lyd. (Ps.-Simpl.), *In An.* 279, 34-36.

[62] Ταῖς ἐνύλοις [...] ζωαῖς, αἵ μήτε γινώσκειν ἑαυτὰς δύνανται μήτε οὐσίαι εἰσὶν εἰλικρινεῖς. Procl., *Elem.* 197 (172, 18–20). But cf. also ibid. l. 7 f.

presuppose that any forming principle of a material substance — which is itself only a derivative entity — must be in some sense itself a substance; otherwise the material substance would have been formed by a being of a lower ontological rank.

So far the question of how Proclus explains the unity of the different non-rational souls has remained open. In order to answer it, one has to remember that the triadic scheme of Proclus is not a static description of entity but the means by which he describes the dynamic process of procession and reversion, as which the Proclean universe has to be regarded. So the triad which is the human soul is not a static composition but the description of a life whose origin is the entering of soul into body and whose end is the reversion of this soul to itself. Another way of describing this process is the relationship between unity and diversity: procession is nothing else but the coming-to-be of many different entities out of one higher entity; and reversion is nothing else but the reunification of this multiplicity towards the original unity.

Consequently, the process through which soul connects with a body is itself nothing other than a process of multiplication of souls; that is why Proclus understands soul as "one and many" (ἓν καὶ πολλά) and sees it as the middle entity of the whole universe.[63] In his commentary on the *Timaeus* he shows that this process of multiplication underlies the whole realm of soul, beginning from the highest souls, whose existence is above the cosmos, down to the many partial souls, that is the single human souls which possess the initial unity of soul only in a derivative way.[64] Within these human souls the process of multiplying continues, and consequently the one substance, which is the rational soul of every man as a transcendent intellect, is the source of many substances by which it ensouls the body: "accordingly whereas the substantial, vital, and cognitive principles are in corporeal things disjoined one from another, in souls they exist as a unity, without division and without body".[65] Also in this passage it is quite obvious that the corporeal things (τὰ σωματικά) are not physical bodies *simpliciter*, but hylomorphic compounds, which are ensouled

---

63 Procl., *In Ti.* II, 208, 23–30. Cf. J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, Paris 1982, 211–215.

64 Procl., *In Ti.* III, 251, 33–252, 16.

65 Διῃρημένων οὖν ἐν τοῖς σωματικοῖς τῶν οὐσιῶν καὶ ζωῶν καὶ γνωσέων, ἀμερίστως ἐστὶν ἐν ψυχαῖς ταῦτα καὶ ἡνωμένως καὶ ἀσωμάτως, καὶ ὁμοῦ πάντα διὰ τὴν ἀϋλίαν καὶ τὴν ἀμέρειαν. Procl., *Elem.* 197 (172, 7–10). All translations from the *Elementatio* are taken from Dodds' *Proclus. The Elements of Theology.*

by forms that must be divided in order to perform the ensouling; in the sentence before Proclus calls them the forms "which are divided in association with a body" (τὰ περὶ σῶμα μεριζόμενα εἴδη),[66] and already some pages before he had stated that "they are partitioned together with the partitioned bulk", and in spite of being "of the order of Being and the Forms, they belong as forms not to themselves but to that which they inform".[67] Here we finally find the explanation of the multiplicity of the non-rational souls: they have to be divided in order to be able to ensoul a body, which is by its own essence divided, and this division of the non-rational soul is itself a part of the process of division which starts already in the hypercosmic souls and is characteristic of all levels of psychic existence. So the non-rational soul as a whole can be explained in the same way as Proclus explained desire in the passage discussed above: it is one and many at the same time; one insofar it has one principal aim, to ensoul a body, and many insofar as for this different faculties are required: anger, desire, perception, nourishing etc. In this scheme, also the formulation that the rational soul is the form of the non-rational does not create any problems, because the non-rational soul as a whole is a trace of the one rational soul, in spite of unfolding itself in different substances.

So we can state that the substantial division of the soul fits without further problems in the system of Proclean Neoplatonism. This leads to another question: Why did Proclus describe the soul as many substances when his predecessors avoided doing so? After all, Proclus' theory of soul and of the universe is not essentially different from the system which we can find e.g. in Iamblichus, who also recognizes the distinction drawn by Proclus between the immortal and transcendent life of the soul and its life within the body, and who also locates the substance of the soul in their transcendent being.[68] Why does Proclus assume a substantial diversity in the human soul, while Iamblichus did not see the necessity to do so? I think that Proclus is simply drawing the logical conclusions from the Platonic understanding of man as it had emerged since the time of Middle Platonism and as it was clearly

[66] Procl., *Elem.* 197 (172, 5 f.); cf. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, 298.

[67] Ἐκεῖνα γὰρ ἀχώριστα πάντῃ τῶν ὑποκειμένων ἐστί, συμμερισθέντα τοῖς μεριστοῖς ὄγκοις, καὶ ἑαυτῶν μὲν ἐκστάντα καὶ τῆς ἑαυτῶν ἀμερείας συνδιάσταντα δὲ τοῖς σώμασι, κἂν ἐν ζωαῖς ὑφεστήκῃ, οὐχ ἑαυτῶν ζωαὶ ὄντα, ἀλλὰ τῶν μετασχόντων, κἂν ἐν οὐσίᾳ καὶ ἐν εἴδεσιν ὑπάρχῃ, οὐχ ἑαυτῶν ὄντα εἴδη, ἀλλὰ τῶν εἰδοπεποιημένων. Procl., *Elem.* 190 (166, 5–10).

[68] Iamb., *An.*, in: Stob. I 49, 36. 38 (370, 25–371, 7. 376, 1–10 Wachsmuth) = 42, 1–9. 50, 11–18 F./D.

stated by Iamblichus: the immortal soul in its incorporeal, transcendent existence above our body is so different from the mortal soul, which gives life to our bodies, makes them perceive, nourish and desire and is in fact inseparable from it, that it cannot be the same thing. Both forms of soul are different in their definitions, and consequently they are different substances. This was an all the more cogent inference, in that it was in complete accordance with Plato's text, as Galen had shown 300 years before and as Proclus showed again. One possible reason why Iamblichus avoided speaking of different substances in one soul may have been the risk of exposing oneself to critics by rival schools, e.g. the Stoics, to find many substances within the one soul. More probably, however, Iamblichus avoided this theory, because he judged it to be false, assuming a substantial change within the soul, which made a substantial division unnecessary, as has been shown by Carlos Steel.[69] Proclus came to another conclusion. To him, it seemed more plausible that our soul is connected with and dependent on a transcendent intellect than that it, while being substantially one, is involved in a constant process of changing. For whatever reason he opted for this solution — it is always difficult to name the real motives for a philosopher to make up his mind on a big problem — we have to give to Proclus the credit for being bold enough to acknowledge that the Neoplatonic system excluded an unquestioned unity of the soul and for being enough of a philosopher to develop a systematic reconstruction which was able to integrate this fact.

IV. *Ammonius and Damascius on the substantial diversity of the soul*

Having discussed so far whether Proclus had an innovative concept of the unity and diversity of the soul, I want now to look briefly at the history of this concept after his death. Here we meet two contrary tendencies, which are somewhat perplexing at the first sight. Proclus' doctrine of a substantial diversity between the rational and non-rational soul is accepted within the Neoplatonic school of Alexandria, while it is rejected by Proclus' own Neoplatonic school at Athens in

[69] C. Steel, *The Changing Self. A Study in on the Soul in Later Neoplatonism. Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussels 1978, 53–69. Cf. especially p. 62 f. From the passages quoted here only *Comm. Math.* 43, 10 really indicates a multiplicity of substances within one soul. But cf. above n. 16.

favour of the Iamblichean theory of a substantial change in the soul when it becomes connected and disconnected with the human body.

One can find the first tendency in the commentaries of John Philoponus and Stephanus of Alexandria on Aristotle's *De anima*.[70] I will concentrate on the first of these two commentaries, which is based on lecture notes of Ammonius, a direct pupil of Proclus and the philosophical teacher in Alexandria for some decades until around 520, who shaped the theories of the Alexandrian Neoplatonic school.[71] Already in the introduction to this commentary we are faced with a whole system of entities within the human soul, which is very close to the ideas developed by Proclus.[72] Philoponus distinguishes, as Proclus does, the rational soul, which is connected with an astral body, from the non-rational soul, which resides in a pneumatic body, and from the vegetative soul, which resides in the material body which we can see and touch.[73] Philoponus holds that these three souls are different substances and insists that we cannot give a common definition for all the three of them.[74]

Especially interesting for my present purpose is that he gives for the substantial difference of souls the same argument as Proclus does, i.e. that there can be a conflict between the three souls named by Plato and that he repeats, some lines later, Proclus' argument to the effect that the higher soul is the form of the lower.[75] It is quite probable that Philoponus is directly drawing here on Proclus' commentary on the *Republic*. A second argument of Philoponus cannot be found in what remains of Proclus' work, but possibly Philoponus took it from the lost part of Proclus' *Timaeus* commentary, because it is a reflection on the location of single faculties of the soul in single parts of the body, relying on *Timaeus* 69 d 6–71 a 3. According to this argument, there must be a substantial diversity within the soul, because otherwise one would have to assume a division in the soul, which would be a consequence of a division in the body, and that would contradict the ontological order of the universe as the Neoplatonists understood

---

[70] For Stephanus cf. his critique of Plutarch of Athens, as quoted above, p. 168 f.

[71] On Ammonius cf. Westerink, 'The Alexandrian commentators', 325–328.

[72] Dodds, *Proclus. The Elements of Theology,* 321; L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh 1996, 132 f.; J. Opsomer, in the present volume, p. 144 f.

[73] Phlp., *In An.* 10, 4–9. 12, 15–22.

[74] Phlp., *In An.* 205, 18–206, 1. 23–27.

[75] Phlp., *In An.* 197, 31–198, 29.

it.[76] This argument presupposes a substantial diversity also within the non-rational soul, which is in perfect accordance with what Proclus says, but has not so much to do with Philoponus' own argument.

In the philosophical school of Athens, on the other hand, it was Damascius who gave up Proclus' line of argumentation to return to Iamblichus' assumption of the soul being a unity which changes substantially.[77] Damascius criticizes Proclus directly on this point, explaining that according to him the soul itself would not be subject to change but only its energies, by which it effects its inclination (ῥοπή) towards the lower things.[78] In other words, he criticizes the view that the substance of the soul, i.e. the rational soul, is not affected by change, but only its trace or irradiation is, by the help of which it ensouls the living body, i.e. the non-rational and vegetative souls. Consequently, Damascius rejects the triadic structure, by which Proclus explains the substantial difference between the different kinds of soul without giving up their unity. Damascius finds another doctrine in Plato's *Parmenides* and *Timaeus* and asks the question how it is possible that a body can disturb a totally incorporeal soul.[79] From this he concludes: "Perhaps we may now venture to express what we have long born in our mind: for perhaps there is some change in connection with our substance".[80] This means that the soul during procession does not produce new substances which are subject to change, while the proper substance of soul remains unchanged, but that the whole soul, including its highest part, changes. But even in this theory a distinction is made between the highest substance of soul and the derivative forms of life by which it causes the different activities of the living being and which are also called, following Proclus' terminology, οὐσίαι.[81] A similar doctrine was developed by Priscian of Lydia in his commentary on the *De anima*, and Damascius' theory was taken over

[76] Phlp., *In An.* 194, 29–195, 23.

[77] Damascius' theory has received some scholarly attention. Cf. J. Combès, *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon* IV. Traduction et notes, Paris 2003, 149.

[78] Dam., *In Prm.* IV, 11, 20–12, 2. 13, 9 f. (252. 253 Ruelle).

[79] Dam., *In Prm.* IV, 12, 3–24. 13, 13–15 (252. 253 Ruelle).

[80] Μήποτε οὖν τολμητέον ὃ πάλαι ὠδίνομεν νῦν ἐξειπεῖν· μήποτε γάρ ἐστι τις μεταβολὴ περὶ τὴν ἡμετέραν οὐσίαν. Dam., *In Prm.* IV, 13, 1–2 (252 Ruelle); the translation follows Steel, *Changing Self*, 95, with slight changes.

[81] Dam., *In Prm.* IV, 14, 13-15. This terminology is not, then, as G. van Riel, *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists* (Philosophia antiqua 85), Leiden/Boston/Köln 2000, 143 puts it, an innovation by Damascius.

by his pupil Simplicius.[82] So, the final doctrine of the Neoplatonic school of Athens on the unity and diversity of soul has not been that of its most famous member, Proclus, but his successors looked for their way of thinking, showing the philosophical vitality of his school until the very end.

V. *Conclusion*

Proclus' treatment of the question whether the soul is one substance or many shows that he was a philosopher who rethought old theories and developed new ones if he judged this necessary. Thus he is not only one link within a chain of Neoplatonic thinkers all of whom advocated identical theories, but he was able and ready to develop some ideas within this framework. What Proclus has achieved regarding the understanding of soul is to leave his successors, including ourselves, with the difficult question of how the soul with which we are living and perceiving can be a transcendent, immortal substance. Unfortunately, having abandoned the Neoplatonic system, we are only left with Proclus' insight into the substantial diversity of mortal and immortal souls; his conviction that this problem can be overcome within a closed metaphysiscal framework has not been transmitted to us, and we have to strive with it, as already Proclus' immediate Neoplatonic successors had to.

---

[82] I. Hadot, *Simplicius. Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*. Introduction et édition critique du texte grec (Philosophia antiqua 66), Leiden/New York/Köln 1996, 77–100. 107–111. Priscian's authorship of the *De anima* commentary has been convincingly shown by C. Steel, 'Introduction. The author of the commentary on the Soul', in: Priscian, *On Theophrastus on Sense-Perception* with 'Simplicius', *On Aristotle On the Soul 2, 5 - 12*, transl. by P. Huby and C. Steel, London 1997, 105–140. Having explained my doubts concerning Simplicius' authorship in M. Perkams, '*Doppelte Entelecheia*. Das Menschenbild in "Simplikios"' Kommentar zu Aristoteles' *De anima*', *Elenchos*, 24 (2003), 58–91, here 84–89, I treat the evidence for Priscian's authorship in: 'Priscian of Lydia. Commentator on the *De anima* the Tradition of Iamblichus', *Mnemosyne* 58 (2005), 510-530.

METAPHYSICS AND THEOLOGY AS METHODOLOGICAL AND CONCEPTUAL PARADIGMS IN PROCLUS' ETHICO-POLITICAL THEORY

Michele Abbate

In a recent and very important book, Dominic O'Meara has attempted to show that the Neoplatonists elaborated a systematic political theory based on what Plato affirms about the "ideal city" in the *Republic*.[1] I do not intend to discuss in-depth this hypothesis here.[2] On the other hand, I believe that it is necessary to start from a general point of view: Neoplatonists considered themselves as simple commentators and interpreters of Plato's philosophy. Therefore, it is necessary to conclude that Neoplatonism could not be completely foreign to a political thought of some sort.

Indeed, we know that even though it was not included in Iamblichus' *curriculum*, Plato's *Republic* was the object of some Neoplatonic commentaries, for example by Porphyry, Theodore of Asine, Syrianus and, in particular, Proclus.[3] Consequently, at least to some extent, political thought was present in the really holistic Neoplatonic philosophy. I think that the fundamental question is to understand which theoretical meaning was ascribed to politics by the Neoplatonists, and from what point of view it was considered.

In this contribution I mean to consider this question in relation to the Proclean philosophical speculation, as it should be remembered that Proclus' work on the *Republic* is the only ancient commentary entirely devoted to this fundamental dialogue. I shall limit myself to examine some interesting passages of Proclus' commentary (or rather commentaries) on the *Republic*, which may shed light on four prelimi-

---

1 See D.J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.

2 On this question, I refer the reader to my review on this book in *Gnomon* 77 (2005), 666-670.

3 On the absence of the *Republic* from Iamblichus's curriculum see D.J. O'Meara, 'Plato's *Republic* in the School of Iamblichus', in: M. Vegetti/M. Abbate (eds.), *La* Repubblica *di Platone nella tradizione antica*, Napoli 1998, 193–205. For an exhaustive survey of Neoplatonic commentaries on the *Republic*, see H. Dörrie/M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike* III. *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart 1993, 206–208.

nary questions which we have to consider in order to understand the role and the place of political speculation in Proclus' philosophy:

1) What functions does Proclus ascribe to σωφροσύνη and δικαιοσύνη, that is to say, 'moderation/temperance' and 'justice', the two virtues that, according to Plato in the 4th book of the *Republic*, are fundamental for the perfect balance and harmony of the soul considered as a whole?

2) How does Proclus interpret the analogical connection between the three parts of the human soul[4] and the structure of a state, with which, as is well-known, Plato deals in the 4th book of the *Republic*?

3) What is the meaning that Proclus ascribes to the likeness of virtue between men and women according to Plato in the 5th book of the *Republic*?

4) How does Proclus interpret the figure of the philosopher-ruler in the *Republic*?

As I shall endeavour to show, these themes are central in the general Proclean interpretation of the ethical and political conceptions developed by Plato in the *Republic*. In order to answer these questions I intend to re-examine some theses I upheld in a former article.[5] Only on the basis of the answers to the previous questions, will it be possible to grasp if there is a place for political philosophy in the Proclean thought and, if it is so, to understand what particular meaning it assumes in Proclus. Through this analysis it will appear evident that Proclus considers political theory in close connection with metaphysics and theology.

We could say that if political speculation exists in Proclus, it can be meaningful only in the light of metaphysics and theology. In the conclusive paragraph of this work I shall try to show that in the commentary on the *Republic* it is possible to reconstruct a metaphysical and theological conception of politics, one that in all probability must have been shared by the majority of late ancient Neoplatonic authors.

---

4 On it see also M. Perkams' contribution to this volume.

5 See M. Abbate, *Gli aspetti etico-politici della* Repubblica *nel commento di Proclo (dissertazioni VII/VIII e XI)*, in: Vegetti/Abbate (eds.), *La* Repubblica, 207–218.

I. *The role and function of 'temperance' and 'justice' according to the Proclean interpretation: the 'structural unity' of the soul*

In the 7th *Dissertation* of his commentary on the *Republic*,[6] Proclus examines what Plato affirms about the tripartition of the soul and about the four virtues inherent to each part of the soul. As is well-known, the three components of the soul identified by Plato are reason (λόγος), something similar to anger and animosity (θυμός), and desire (ἐπιθυμία). According to Plato, each one of these components should have a specific kind of virtue. Actually two virtues, 'temperance' and 'justice', must be common to all the three components of the soul. Here, I shall limit my analysis to the Proclean interpretation of these two virtues.

In order to understand the Proclean interpretation of the function of 'temperance' and 'justice' in all its articulations (psychological and political), it must preliminarily be pointed out what particular meaning Proclus ascribes to the concept of 'virtue': ἀρετή (virtue) is fundamentally the "source of perfection", because it makes perfect every being in which it is inherent.[7] He adds a further specification to this definition: it is necessary to distinguish between the ἀρετή of a being considered in itself and the ἀρετή of a being considered in relation to another.[8] Proclus bases his interpretation of 'temperance' and 'justice' in the 4th book of the *Republic* upon this distinction. Indeed, he explicitly identifies the activity of relation (σχετικὴ ἐνέργεια) with political virtue (πολιτικὴ ἀρετή), because this kind of virtue is a condition that makes perfect the relation among the different parts of the soul.[9]

From this interpretative perspective, Proclus concludes that 'temperance' and 'justice' are two genuinely political virtues, since their

---

6 The title of this dissertation, which corresponds to 206–235 of the 1st volume of Kroll's edition, is: *On the demonstrations, in the 4th book of Republic, that the parts of the human soul are three and that the virtues in them are four.* Cf. *In R.* I, 206, 1 ff. (Kroll's edition): Περὶ τῶν ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς Πολιτείας ἀποδείξεων τοῦ τρία εἶναι μόρια τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς καὶ τέτταρας τὰς ἐν αὐτοῖς ἀρετάς. For a detailed commentary of all the passages quoted in the present contribution from Proclus' Commentary on the *Republic* I refer the reader to: M. Abbate (ed.), *Proclo. Commento alla Repubblica* (Dissertazioni I-V; VII-XII; XIV-XV; XVII), Milano 2004, 330–427.

7 Cf. *In R.* I, 206, 14: Proclus explicitly says that ἀρετή is τελειωτικὴ ἧς ἐστι ζωῆς, that is to say "source of perfection for the kind of life it belongs to".

8 *In R.* I, 207, 16–18: προσκείσθω [...] ἄλλην μὲν ἑκάστου τελειότητα καὶ ἐνέργειαν εἶναι καθ' αὑτὸ θεωρουμένου τῶν ὄντων, ἄλλην δὲ κατὰ τὴν πρὸς ἄλλο σχέσιν.

9 *In R.* I, 208, 27–30: τὴν σχετικὴν ἐνέργειαν [...] ὁρίζεσθαι πολιτικὴν ἀρετὴν ἕξιν οὖσαν τελειωτικὴν τῆς σχετικῆς τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ζωῆς κτλ.

action regards the mutual relations between the different parts of the soul, and consequently they belong indistinctly to each part of the soul.[10] In particular, on the basis of what Plato affirms in the *Republic* (IV 430 e, 431 e and 442 c), Proclus defines 'temperance' as perfect harmony (ἁρμονία) and concordance (συμφωνία), because by means of this virtue perfect connection and concordance are manifested inside the soul: it could be said that 'temperance' assures a "harmonic unity" inside the soul, even though originally and intrinsically the soul is a plurality.[11] Indeed, according to Proclus, 'temperance' causes agreement in the soul between the governed parts and those parts put in charge of governing.[12]

It is 'justice' that gives to the other virtues their strength (κράτος).[13] For, in addition to 'temperance', a further virtue is necessary to be able to maintain and preserve the concordance and harmony of the three parts of the soul. According to Proclus' interpretation it is just δικαιοσύνη that delimits and maintains distinct the specific tasks of the different components of the soul.[14] From this perspective, the rational part of the soul can rule over the other parts because 'justice' assures a kind of preventive agreement on the different tasks to pursue. So, in spite of its intrinsic and original plurality, the soul becomes a real unity by means of the 'political virtues': they preserve a balance and harmony between the different parts of the soul. Indeed, according to Proclus' Neoplatonic point of view, harmony is considered in some ways a synonym of perfect order, which in its turn is conceived as the unity of what is intrinsically manifold.

---

[10] It is opportune to point out that in the first dissertation (I, 12, 26–13, 1) of his commentary on the *Republic* Proclus distinguishes σωφροσύνη from δικαιοσύνη on the basis of the Neoplatonic "scale of virtues": the former represents the ethic virtue (ἠθικὴ ἀρετή), the latter represents the real political virtue (πολιτικὴ ἀρετή). Nevertheless in the 7th *Dissertation*, probably in order to simplify his interpretative reasoning, Proclus seems to consider both σωφροσύνη and δικαιοσύνη as belonging to political virtue. About the classification of virtues by Proclus, see: A.P. Segonds, *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon* I, Paris 1985, 176–177, notes n. 4–6.

[11] On it see *In R.* I, 212, 24 ff.

[12] *In R.* I, 228, 14 f.: φησὶν [scil. Plato or Socrates] τὴν μὲν σωφροσύνην ἕξιν εἰς ὁμόνοιαν ἄγουσαν τὰ ἀρχόμενα τοῖς ἄρχουσιν περὶ αὐτοῦ τοῦ ἄρχειν.

[13] It is interesting to point out that at 220, 23 f. Proclus speaks about κράτος and not about δύναμις. This could mean that, according to his interpretation, by means of 'justice' the other virtues are in the material condition to perform their specific functions.

[14] Cf. *In R.* I, 228, 17 f., where Proclus affirms that δικαιοσύνη defines and fixes the specific activity (τὸ οἰκεῖον ἔργον) for each part of the soul.

On the basis of these considerations, we could conclude that thanks to the combined action of 'temperance' and 'justice', the composite totality of the soul actually becomes an organic whole, or rather, a sort of 'structural unity'. But what is the true meaning of this unity? As I shall endeavour to show in the next paragraphs, it is conceived as a reflection of a metaphysical and paradigmatic order.

II. *The analogical connection between soul and state in the light of the ground-principle of the Neoplatonic metaphysics*

As it is known, in the 4th book of the *Republic* Plato elaborates an articulated analogy between the structure of the soul and the political organization of a city. By means of this analogy he mutually and strictly connects ethics and politics. Undoubtedly, this is one of the most important arguments upon which Plato bases his political theory. Therefore, it appears particularly interesting to examine how Proclus himself interprets this analogy and what meaning he ascribes to it.

Proclus starts his analysis from the fundamental principle shared by all the Neoplatonics: what is simpler and more unitary belongs to a higher level of reality in comparison to what is more complex and articulate.[15] The single and individual souls are the basis of the plurality that permeates a state/city in all its articulations. Consequently, the human soul precedes the city both from a logical and from an axiological point of view. It is precisely in the light of this theoretical perspective that Proclus concludes that the human soul must be considered as a model (παράδειγμα), while a city must be considered as an image (εἰκών). So, he argues that between the soul and the city there is not only a structural, but also a metaphysical analogy: for it reflects the universal analogy according to which the 'Whole' — that is to say the universe in all its manifold articulations — is made up of different levels and degrees of reality; these different levels and degrees of reality manifest mutual analogical relations that form a

[15] The more unitary each and every being is, the more higher the level in comparison to what is less unitary, as Proclus also explicitly formulates in the 7th *Dissertation* of his commentary on the *Republic*. On it cf. I, 217, 13–16: τὰ ἀμερέστερα τῇ δυνάμει κρατεῖν εἰς πλείονα μερισμὸν ὑποφερομένων, καὶ τὰ ἐλάττω κατ' ἀριθμὸν ὑπερφέρειν τῇ δυνάμει τῶν πλειόνων κατὰ τὸ ποσόν. For a similar conception in Proclus see for example *Elem.* 61 (58, 16 f.): πᾶσα δύναμις ἀμέριστος μὲν οὖσα μείζων ἐστί, μεριζομένη δὲ ἐλάττων.

perfectly harmonious and unitary whole. This transcendent unity ultimately depends on the First Principle, the One, which is the true foundation of the whole universe. Obviously this conception represents the original theoretical presupposition of the Neoplatonic metaphysical ordering of the whole reality, that is to say a hierarchy structured by the degree of simplicity and unity it manifests. From this philosophical perspective the soul and the city are conceived as different levels of reality, but also as analogically and mutually connected. We could consider this relation identical to the one characterizing the connection between microcosm and macrocosm. In order to imitate the 'Whole', the soul and the city should analogically reproduce its unity and harmony. It is only in this way that they can reach their specific good, to the extent that unity coincides with the good: the First Principle — that is to say the One — which, according to the Neoplatonic perspective, is identified by the Neoplatonists with the Good.[16] This is the reason why, like every other being, also the soul and the city should aim at unity, imitating the superior, transcendent and absolute unity of the supreme levels and degrees of reality.

From the Proclean perspective, if the human soul is made a unitary and harmonious whole by the πολιτικὴ ἀρετή, the πολιτικὴ ἐπιστήμη (political science) represents the instrument by means of which the city becomes an organic unity: indeed it is just the πολιτικὴ ἐπιστήμη that establishes what is the specific skill that each citizen should develop.[17]

With regard to the soul and the city, the πολιτικὴ ἀρετή and the πολιτικὴ ἐπιστήμη allow men to imitate the perfect harmony and unity that reign in the universe conceived as a whole. Indeed, to the extent that the soul and the city are particular and fragmented entities, they are distant from the universal principles placed at the top of the Neoplatonic metaphysical hierarchy and characterized by an absolute simplicity. Consequently, because of their nature, the soul and the city are subject to division, and must be turned towards that particular kind of unity which manifests itself as the organic harmony of their parts. Only by means of πολιτικὴ ἀρετή and πολιτικὴ ἐπιστήμη, which represent the kind of knowledge coming from political virtue, the soul and the city can reach this kind of unity. Without the help of political

---

16 On the identity between the One and the Good I will return in the last paragraph of this contribution.

17 On it see *In R.* I, 216, 25–26. For the unity of the city it is necessary ζῆν δὲ ἕκαστον ἐφ' ᾧ τέτακται παρὰ τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης.

virtue and science, discord and disorder would reign in the human soul and in the city.

Both the soul and the city have a composite nature: the soul is formed by different parts; while the city is composed by what Proclus calls τὰ πολιτικὰ γένη, that is to say the different political classes (three like the parts of the soul) which form the whole city.

Only by virtue of the agreement and harmony among the parts, all that is composite by nature can become an organic whole, and this, according to the Neoplatonic point of view, coincides with the supreme good for every being: to become as one and unitary as possible, imitating the perfect harmony of the whole reality in all its different articulations and degrees.

On the basis of these considerations, it appears clear that, according to Proclus' philosophical perspective, the Platonic analogy between the human soul and the city is interpreted as a true metaphysical analogy, founded on the principle of unity and symmetry which governs every level of the "Whole".

At this point, it must be understood what, according to Proclus, this kind of unity is made of, with regard to the soul and the city. To this end, the Proclean interpretation of the likeness of virtue between men and women, which Plato expounds in the 5th book of the *Republic*, appears extremely relevant.

III. *The likeness of virtue between men and women and the theological argument*

As is well-known, one of the most important starting points in Plato's theorization of the "Ideal State" is that men and women are similar as regards their capacities and virtues. The most evident difference is that women are weaker than men, but they are not different in relation to their natural predispositions, in particular as far as their capacity to govern the city is concerned:[18] this is the reason why women should both receive the same education as men and should perform the same duties. On the basis of these considerations, Plato concludes that men and women have the same virtues.

---

[18] Cf. *R.* V 456 a 10–11: καὶ γυναικὸς ἄρα καὶ ἀνδρὸς ἡ αὐτὴ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως, πλὴν ὅσα ἀσθενεστέρα, ἡ δὲ ἰσχυροτέρα ἐστίν.

In his commentary (8th *Dissertation*)[19] on this part of the dialogue, in order to demonstrate that Plato is right to consider men and women similar as regards their natural predispositions, Proclus relies on an argument inspired by theology, according to which female deities are inferior to male deities. Since there is an analogy between human and divine beings, women are necessarily weaker than men. Nevertheless, according to Proclus, female deities have the same potential capacities as male deities. Therefore, there being an analogy between the human and the divine level (κατὰ τὴν πρὸς τὰ θεῖα ἀναλογίαν), it necessarily follows that virtues are also common to men and women.[20] For the same relations that characterize divine reality are also present in the material world. It is only on the basis of the universal ἀναλογία reigning over the 'Whole', that this theological argumentation is founded.[21]

Proclus develops his argumentation pointing out that the 'Whole' is happy (εὔδαιμον) because most of it lives divinely:[22] this is the reason why, according to him, human beings (men and women) should imitate deities. This means that they must imitate the order and harmony that reign both among deities and in the 'Whole'. Paraphrasing what Plato affirms, Proclus observes that the model of the 'ideal city' (that is to say the city projected by Plato) is heavenly.[23] Therefore, men and women must imitate divine beings: this is possible only if males and females have been predisposed to imitate through

---

19 The title of the 8th *Dissertation* of the Commentary on the *Republic* is: Περὶ τῶν ἐν τῷ πέμπτῳ τῆς Πολιτείας δεικνύντων λόγων κοινὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς καὶ τὴν παιδείαν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν (*On the speeches, in book 5th of the Republic, which show that virtues and education are common for men and women*). It corresponds to 236–250 of the volume I of Kroll's edition.

20 On this Proclean argumentation see *In R.* I, 246, 3 ff.

21 If we consider what Proclus says in the 9th *Dissertation* of his commentary on the *Republic* (I, 251, 1–257, 6), where he examines the opinions of Theodore of Asine on the likeness of virtues between men and women, the theological argument appears well known and commonly used by the late Neoplatonic tradition. Indeed, in its turn, this theological argument is founded on the theory of the cosmic harmony and analogy.

22 Cf. *In R.* I, 247, 1 f.: τὸ πᾶν εὔδαιμον, δίοτι τὸ μὲν πλεῖστον αὐτοῦ ζῇ θείως. I think that in this statement it is possible to grasp Proclus' real theoretical point of view in his interpretation of Plato's political thought. Indeed, in Proclus' sentence, it is sufficient to replace τὸ πᾶν with πόλις, and we will have from now the exact theological-metaphysical meaning ascribed by Proclus to Plato's political theory.

23 Cf. *In R.* I, 247, 21–23: [...] ὡς αὐτός φησιν, οὐράνιόν ἐστιν τὸ τῆς πολιτείας ταύτης εἶδος. Here Proclus refers to *R.* IX 592 b 3–4: ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν.

appropriate education the heavenly harmony reigning among the gods.

It is the legislator-philosopher that, according to Plato, must educate men and women in the right way. Indeed, Proclus continues, if only men are educated and directed towards virtue, the other half of the city (that is to say the part represented by women) will be found lacking in education.[24] This means that the city will lack that harmonious 'unity' which makes it similar in its structure to the well-ordered 'Whole'. This is the fundamental reason why the legislator-philosopher must look after the education of both men and women. It is by this education that they can both become really virtuous.

At this point it should be remembered that on the basis of the Neoplatonic educative-philosophical curriculum the 'political virtues' represent the first step towards the so-called assimilation to god (ὁμοίωσις θεῷ). Taking into consideration this aspect as well, it is possible to understand the real meaning ascribed by the Neoplatonists and in particular by Proclus to political theorization, which thus appears as a kind of metaphysical and theological interpretation of politics. From the Proclean, and generally Neoplatonic, point of view, the practice of the political virtues enables men and women to imitate the perfect harmony and order of divine reality in the material world. This is also the fundamental aim of the legislator-philosopher.

The structure of Proclus' interpretation of Plato's political thought could be synthesized as follows: the goal of a *polis* ruled by legislator-philosophers is the good of its citizens; the most important good for mankind is the assimilation to god. Human cities must assimilate themselves to the divine reality which is ruled by an absolutely perfect order and harmony. This is the same order and harmony that rules over the cosmos, or rather the 'Whole'. In order to achieve this aim, men and women must be taught political virtue by legislator-philosophers. As Proclus affirms, the harmony of the whole city will be greater if there is uniformity among all its citizens:[25] so among all its men and women political virtue must reign. In this perspective, political theorization is conceived in the light of the overcoming of the 'individual'

[24] Cf *In R.* I, 247, 6–8: ἔσται γὰρ τὸ ἥμισυ τῆς πόλεως ἀπαίδευτον τῶν ἀνδρῶν μόνων εἰς ἀρετὴν ἀγομένων, τῶν δὲ γυναικῶν ἀμελουμένων.

[25] Cf. *In R.* I, 247, 13–15: γὰρ καὶ ἡ ὅλη πόλις ἑαυτῇ σύμφωνος μᾶλλον ἐξ ἀγαθῶν οὖσα πάντων. Letterly: "indeed the whole city <will be> more in accordance with itself if it is entirely composed by good individuals [i.e. educated on the basis of the political virtues]".

for the 'universal', which of course represents the fundamental Neoplatonic theoretical aim.

On the basis of these considerations, it is clear that the supreme political goal, from the Neoplatonic point of view, is the divinization of *polis*, which means that human cities should be modelled on the image and likeness of the divine reality and of the harmonious 'unity' which forms the cosmic order. Therefore, we should conclude that in Proclus (and generally speaking in Neoplatonism) politics has its importance and is meaningful only from a metaphysical and theological perspective. In this respect it is crucial to point out an important passage of the 8th *Dissertation* of Proclus' commentary on the *Republic* where our commentator observes:

> Indeed this is what results really the most useful thing for the parts, to imitate the 'Whole', and for the human constitutions to make themselves similar to the divine ones.[26]

It is clear that, from the Proclean point of view, the likeness of virtues between men and women is conceived in the light of the 'unity' of the city, a unity that assumes a metaphysical and theological meaning to the extent that it is analogous with the divine and universal unity. Like individual souls, the city is a part of the 'Whole': in order to be perfectly harmonious, it has to mirror the metaphysical unitary structure which, in the Neoplatonic perspective, depends on the highest levels of the reality and originally derives from the supreme and absolutely transcendent Principle, that is to say the One.

At this point it is necessary to understand what role is ascribed by Proclus to the legislator-philosophers, or rather the philosopher-rulers, who, according to Plato, are the authentic guardians (φύλακες) of the best constitution (ἀρίστη πολιτεία) and who, at the same time, must take responsibility for educating men and women alike. Indeed, inside the ideal city, their function appears fundamental in the Proclean interpretation too, although from an essentially different point of view: they are considered as imitators of the original political activity of the Demiurge of the "Whole". As I shall attempt to demonstrate, this conception is based on the metaphysical analogy between ideal and material world.

---

26 *In R.* I, 247, 24–27: τοῦτο γὰρ ὡς ἀληθῶς ὠφελιμώτατον τοῖς μέρεσιν, μιμεῖσθαι τὸ ὅλον, καὶ ταῖς ἀνθρωπίναις πολιτείαις, ἀπεικάζεσθαι ταῖς θείαις. This could be considered as the synthesis of the true meaning of Proclus' interpretation of the ethical (Plato's description of the soul's tripartition and of the four virtues) and political (the structure of the ideal city according to Plato) aspects of the *Republic*.

IV. *The meaning of 'political science' and the role of the philosopher-ruler in the Proclean speculation*

From Proclus' point of view, the function of the philosophers-guardians in the *Republic* is theoretically founded on the metaphysical-theological conception of reality as an organically and harmoniously unitary whole.

According to Proclus' Neoplatonic conception, the philosopher is the only true and legitimate owner of the true 'political science'. By means of this knowledge he is able to give unity to the city which, as has been said, must reflect the unity of the 'Whole'. In so doing the philosopher becomes the authentic guardian of the ideal and perfect constitution. Through his devotion to the good of the city, the philosopher fully accomplishes one of his fundamental duties in the sphere of the material world: to govern in order to help what is fragmented — the city — to return to a unitary condition — the ideal city. Indeed, as Proclus explains in his interpretation of the *Republic*, the philosopher must not limit himself to the contemplative life, or he would abandon the life of the government (ἀρχικὴ ζωή),[27] which represents his fundamental duty in the city. Proclus continues:

> This is the reason why Socrates does not allow that the philosopher limits himself to a merely contemplative life, but Socrates leads him again down to take care of the city, so that he becomes authentically guardian.[28]

We could say that, in Proclus' exegetic perspective, it is clearly 'political science' that makes a philosopher a true guardian (φύλαξ ὡς ἀληθῶς) of the city. But what is this kind of science exactly about? In order to answer this question, it is necessary to take into consideration some passages in Proclus' works where the author explicitly describes the Demiurge of the *Timaeus* as the 'Politician of the Whole'. On the basis of this conception, the Demiurge is considered as the one who gives order and harmony to the universe in all its manifold articulations. Consequently, he is conceived as the unique and supreme

---

[27] Proclus uses this expression (ἀρχικὴ ζωή) in the 7th *Dissertation* of his commentary on the *Republic*; cf. *In R.* I, 209, 6–7.

[28] Cf. *In R.* I, 209, 10 f.: διὸ καὶ ὁ Σωκράτης οὐκ ἐᾷ μένειν αὐτὸν ἐπ' ἐκείνης, ἀλλὰ κατάγει πάλιν εἰς τὴν πρόνοιαν τῆς πόλεως, ἵν' ᾖ φύλαξ ὡς ἀληθῶς.

paradigm of the 'authentic politician' of the universe.[29] According to this perspective, the Demiurge also represents the original guardian of political science, just because he is the best of politicians. Indeed, paraphrasing what Proclus explains in the 1st *Dissertation* of his commentary on the *Republic*, we could say that, to the extent that the paradigm (τὸ παράδειγμα) of the best constitution (τῆς ἀρίστης πολιτείας) is placed in heaven (ἐν οὐρανῷ), the Demiurge of heaven (ὁ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργός) must be considered as the best of politicians (τῶν πολιτικῶν ἄριστος).[30] We find again similar conceptions also in Proclus' commentary on the *Timaeus* and in the *Platonic Theology*. In the first of these two works the author explicitly affirms that political science (ἡ πολιτική) is originally present in the Demiurge of the "Whole" (πρῶτον ἐν τῷ δημιουργῷ τοῦ παντός ἐστιν).[31] In the 5th book of *Platonic Theology*, for example, he affirms that, according to Plato, the Demiurge is the one who owns the supreme paradigm of political science,[32] and, at the same time, that the supreme and absolutely perfect Politician is the Demiurge of the 'Whole'.[33]

From these considerations, it is clear what the model which the philosopher-ruler has to imitate in Proclus' Neoplatonic perspective is. We could say that political science and the activity of the philosopher are based and founded on the universal and perfect paradigm represented by the Demiurge. In this case too the metaphysical relation of analogy between the divine reality and the material world plays an essential role: it is exactly in consideration of this analogical relation that the philosopher-ruler and guardian can be considered as an

---

29 On this see, for example, *In R.*, 1st *Dissertation* I, 16, 20, where Proclus defines the Demiurge as τὸν ἕνα πολιτικὸν τοῦ κόσμου, "the unique Politician of the universe". It is important to point out that, as is well-known, in the word κόσμος the concept of 'order' is implicit. Cf. also 5th *Dissertation* I, 67, 24–26, where, according to the general Neoplatonic exegetical perspective, the Demiurge is identified with Zeus, who, for this reason, is considered also as the original guardian of 'political science': ὁ μὲν γὰρ ἐν τῷ παντὶ πολιτικός ἐστιν ὁ μέγας ὑμνούμενος Ζεύς, παρ' ᾧ καὶ αὐτὸς [i.e. Plato] εἶναι φησιν τὴν πολιτικήν.

30 Cf. *In R.* I, 16, 21 ff.

31 See *In Ti.* I, 30, 21 f.

32 See *Theol. Plat.* V 89, 28–90. 1: ὁ κατὰ Πλάτωνα δημιουργός ἐστιν ὁ τὸ πρώτιστον μὲν παράδειγμα τῆς πολιτικῆς ἔχων. Furthermore, as regards the identification between the Demiurge and Zeus cf. also ibid. 90. 1 ff.: εἰ δέ ἐστι ταῦτα ἀληθῆ καί, ὡς ὁ τοῦ Πρωταγόρου μῦθος, ἐν τῷ Διὶ τὴν πολιτικὴν εἶναι πρῶτον ὑποθετέον, φανερὸν ἄρα ἐκ τούτων ὅτι καὶ δημιουργὸς τοῦ παντὸς ἐστιν ὁ Ζεύς. For a translation and commentary on the passages quoted from the *Theol. Plat.* cf. now M. Abbate *Proclo. Teologia Platonica*, Milano 2005.

33 See *Theol. Plat.* V 90, 10 f.: [...] ὁ πολιτικὸς μέν ἐστιν ὁ πρώτιστος καὶ τελεώτατος τοῦ παντὸς δημιουργός.

image of the Demiurge who made the universe a *cosmos*, perfectly and harmonically unitary in all its different articulations. From this point of view, in the material world political science represents that kind of knowledge thanks to which the philosopher-guardian can make the city — fragmented and manifold by nature — an organic and well ordered unity in the image and likeness of the divine and cosmic order. It is as if the city represents and mirrors the universal unity of the 'Whole' on a more specific and so — according the Neoplatonic philosophical perspective — a lower level.

Political science can be conceived as an instrument through which the philosopher-ruler is able to unify the city and to preserve its unity as far as possible, since the city is a part of the material world and, consequently, is subject to fragmentation and corruption. On the basis of this metaphysical-theological perspective, the philosopher acts as an 'intermediary' between the intelligible and the phenomenal world and, at the same time, between the divine and the human dimension. We could conclude that, according to the Proclean interpretation of Plato's ethical-political theory, the role of the philosopher-ruler depends entirely on considerations of metaphysical and theological nature. It is clear what this means: Proclus actually offers a metaphysical and theological interpretation of Plato's political philosophy.

The city of men must assimilate itself, as far as possible, into the perfect harmony of the cosmos, which depends on the providential care of the Demiurge. In conclusion, this means that politics has to assimilate itself into metaphysics and theology. In Proclus, political theorization actually takes the shape of a metaphysical-theological politics. Consequently, the philosopher is not conceived as a true ruler, but as an imitator of the demiurgic action which assures the good and the prosperity of the 'Whole' as an organic and harmonious unity. As is well-known, this good and this prosperity ultimately depend on the Neoplatonic identification between the concept of unity and the concept of the good. This undoubtedly represents the real theoretical foundation of Proclus' metaphysical-theological interpretation of Plato's political thought.

V. *Conclusions: the One-Good as the constitutive principle of the Proclean political-metaphysical theorization*

In the 17th *Dissertation*, the last of the commentary on the *Republic*, Proclus examines the objections raised by Aristotle in the 2nd book of the *Politics* to Plato's *Republic*.[34] This text is extremely interesting and helps to understand the global meaning ascribed by Proclus to Plato's political project of the ideal city and perfect constitution. In the light of the argument of the present work, it is not possible to deal with in detail, at this point, all the complex questions discussed in this quite difficult dissertation.[35] I just intend to quote some illuminating passages of the text, which can shed light on the Proclean political-metaphysical thought.

In order to defend Plato's point of view against Aristotelian criticisms, Proclus explains what kind of unity must be ascribed to the ideal city in the *Republic*. With regard to this question Proclus affirms that, when Plato speaks about unifying the city, he means that the city is reduced to the unity pertaining to the supreme end (τελικόν) and to the Good itself (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν): indeed, it is thanks to the Good that everything can attain unification.[36] The direction Proclus' argumentation proceeds in, is immediately clear: the unity of the city is considered in the light of the Neoplatonic fundamental principle according to which the One, the First Principle, is identical with the supreme Good.[37] From this point of view, 'united', that is to say 'participating in unity', is considered as a synonym of 'whole' and 'perfect': this conception actually has its theoretical foundation in Neoplatonic metaphysics which is the starting point for Proclus' interpretation of the Platonic project of the perfect city. The author continues by

---

[34] The title of this dissertation, which is incomplete, is: Ἐπίσκεψις τῶν ὑπ' Ἀριστοτέλους ἐν δευτέρῳ τῶν Πολιτικῶν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν ἀντειρημένων. It corresponds to 360–368 of volume II of Kroll's edition.

[35] For a detailed analysis of this text, see the translation, with an ample commentary, by R.F. Stalley, 'The Unity of the State, Plato, Aristotle and Proclus', *Polis* 14 (1995), 129–149. Furthermore I refer the reader to the introductive essay in Abbate, *Proclo. Commento alla Repubblica*, CXX-CXXXI.

[36] See *In R.* II, 362, 11–13: καὶ ἐπεὶ ἑνίζειν θέλει [i.e. Plato] τὴν πόλιν, οὐχ ὡς εἰς τὸ ὑλικὸν αὐτὴν ἓν κατάγων μηχανᾶται τὴν ἕνωσιν, ἀλλ' εἰς τὸ τελικὸν καὶ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, δι' ὃ καὶ ἀφ' οὗ πᾶσιν ἡ ἕνωσις. The τελικὸν ἓν is different from the ὑλικὸν ἕν, that is to say the 'material one', or rather the 'material unity'. For, only the τελικὸν ἓν leads to the Good, to the extent that the Good is the supreme end.

[37] This conception is explicitly enunciated by Proclus in the 17th *Dissertation* at 364, 21 f.: καὶ γὰρ τἀγαθὸν ἓν καὶ τὸ ἓν τἀγαθόν.

pointing out that, if, like perfection, totality also is ‘unity’, only the ‘Whole’ can be considered a unity in the true sense of the word.[38] In the light of this consideration, it is evident why the city (and, as we have seen, the human soul) has to be a unity as far as possible.

Metaphysics and theology (which in late Neoplatonism is strictly connected with metaphysical theory) are the true sources and reference points of Proclus’ political speculation: in these two kinds of knowledge Proclus finds the paradigmatic and conceptual structures on the basis of which he deems it possible to elaborate a political theorization of some sort. Political speculation cannot be contemplated to exist without metaphysics and theology. Proclus does not believe that political speculation could ever have an autonomous place at all. From the Proclean Neoplatonic perspective, without a metaphysical-theological foundation a political philosophy would actually be nonsense.

[38] Cf. *In R.* II, 364, 18–20: μόνον δὲ ὅλον καὶ τέλειον πᾶν· εἰ οὖν ἡ ὁλότης ἑνότης ἐστὶν καὶ ἡ τελειότης, μόνως ἓν κυρίως τὸ πᾶν, αὐταρκέστατον μὲν ὂν ὡς μάλιστα τέλειον.

DER EROS UND DAS GUTE BEI PLOTIN UND PROKLOS

Christian Tornau

Für die Neuplatoniker ist das Eine zugleich das Gute. Exegetisch bedeutet das die Gleichsetzung der Idee des Guten aus dem 6. Buch von Platons *Politeia* mit dem Einen der Ersten Hypothese des *Parmenides*; sachlich bedeutet es, dass der die Vielheit des Seins hervorbringende eine und erste Grund (Ursprung, ἀρχή) zugleich das letzte Ziel (τέλος) ist, zu dem alles Sein aus seiner Vielheit heraus wieder zurückstrebt. Die Namen "das Eine" und "das Gute" stehen somit für zwei Arten der Relation, als die der Bezug des Seins zu seinem Prinzip beschreibbar ist. Wegen dieser Differenz empfiehlt es sich nicht, bei der Interpretation neuplatonischer Texte die Namen des Einen und des Guten als austauschbare Platzhalter zu behandeln; die neuplatonische Philosophie des Guten trägt durchaus Züge, die nicht auf die Metaphysik des Einen reduzierbar sind.

Für die neuplatonische Beschreibung des ersten Prinzips als des Guten, Ziels oder τέλος sind vor allem zwei Grundsätze maßgebend, die in den platonischen Dialogen verankert sind. Der erste ist das Axiom, dass "alles nach dem Guten strebt" (πάντα ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ).[1] Dieser von Platon in der *Politeia* und anderswo[2] festgestellte und in der aristotelischen Ethik zu zentraler Bedeutung erhobene[3] Sachverhalt wird in den hellenistischen Philosophien zum unbezweifelbaren Ausgangspunkt der ethischen Reflexion; er bleibt auch im spätantiken und christlichen Denken bestimmend und verleiht der antiken Ethik insgesamt ihren charakteristischen eudaimonistischen Zug. Erst Plotin scheint — Tendenzen bei Platon und Aristoteles aufnehmend[4] — eine metaphysische Deutung des Axioms vorgenommen zu haben, indem

---

[1] Die Formulierung nach Procl., *Theol. Plat.* I 22, 101, 27 (Ausgabe und Kommentar im Folgenden nach: H.D. Saffrey/L.G. Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne* I-VI. Texte établi et traduit, Paris 1968–1997), sie ist aber natürlich beliebig parallelisierbar.

[2] Pl., *R.* VI 505 d–e; *Phlb.* 20 d u.ö.

[3] Arist., *EN* I 1, 1094 a 1–3 u.ö.

[4] Insofern der Satz in der *Politeia* zum Sonnengleichnis hinführt und das Streben eine Rolle in der aristotelischen Kosmologie spielt.

er die platonische Teilhabe als Streben begriff.[5] Streben wird damit zu einem Grundzug des Seins insgesamt, das als solches über sich hinaus auf ein seinstranszendentes und in diesem Sinne selbst nicht mehr seiendes Prinzip verweist — eben jenes Gute, das, in Platons vielzitierten Worten, "jenseits des Seins" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)[6] ist.

Der zweite für die neuplatonische Philosophie des Guten maßgebende Text ist der von Diotima im *Symposion* beschriebene Aufstieg zum Schönen. Hiernach gelangt man stufenweise von den schönen Körpern über die schönen Seelen schließlich zum Anblick des Schönen an sich; das bewegende Prinzip dieses Aufstiegs ist der Eros, dessen Gegenstand *par excellence* das Schöne ist und dessen Begehren nur von dem platonischen αὐτὸ τὸ καλόν wirklich zu befriedigen ist, das absolut schön und sonst nichts ist.[7] Dieser Text wurde schon im Mittelplatonismus als Aussage über die Prinzipienerkenntnis gelesen,[8] woraus sich das exegetische Problem ergibt, wie sich das καλόν des *Symposions* zum ἀγαθόν der *Politeia* verhält — zumal eine am *Parmenides* orientierte negative Theologie die Prädizierung des Ersten als "schön" streng genommen nicht zulässt.

Plotin und Proklos stimmen in den Grundzügen ihrer Philosophie des Guten überein. Beide deuten das Axiom, dass alles nach dem Guten strebt, metaphysisch;[9] beide verstehen die Erkenntnis des

---

5 Plot. VI 4, 8, 37–45 mit meinem Kommentar, C. Tornau, *Plotin.* Enneaden *VI 4 - 5 [22 - 23].* Ein Kommentar, Stuttgart/Leipzig 1998, 178–183. Zur Gleichzeitigkeit von ἐπιτηδειότης und tatsächlicher Teilhabe vgl. auch Procl., *Elem.* 140, 124, 7–10.

6 *R.* VI 509 b. Die "starke" Interpretation dieser Stelle als Hinweis auf Seinstranszendenz und Nicht-mehr-Sein des Guten wird, soweit wir sehen können, erst von Plotin entschieden vertreten, während die vorplotinischen Platoniker dazu neigen, Platons Idee des Guten mit dem Geist, dem Sein als solchen oder mit beidem identifizieren, aber auch oft Unsicherheit über die richtige Exegese artikulieren. Vgl. M. Baltes, 'Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?', in: M. Joyal (Hg.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition.* Essays Presented to J. Whittaker, Aldershot 1997, 3–23 (wiederabgedruckt in: M. Baltes, *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart/Leipzig 1999, 351–371); J. Whittaker, 'Epekeina nou kai ousias', *Vigiliae Christianae* 23 (1969), 91–104. Eine ausführliche, für die Seins- und Geisttranszendenz der Idee des Guten und ihre Identifikation mit dem Einen des *Parmenides* argumentierende Exegese des Sonnengleichnisses bietet Proklos im *Republik-Kommentar* (I, 269–287, wiederaufgenommen in *Theol. Plat.* II 7); zu diesem Text und zu den Unterschieden zwischen der plotinischen und proklischen Exegese vgl. M. Abbate, 'Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo', in: M. Vegetti (Hg.), *Platone. La* Repubblica V, Napoli 2003, 625–678.

7 Pl., *Smp.* 210–211.

8 Vgl. Alcin., *Didasc.* 10, 165, 27–34.

9 Das Gute ist, mit den Worten des pseudoplatonischen *Zweiten Briefs*, "dasjenige, um dessentwillen alles ist" ({Pl.}, *Ep.* 2, 312 e; Zitat und Exegese: Plot. V

Guten als eine mystische Vereinigung, die von der Seele durch einen ontologischen Aufstieg und durch Transzendierung ihres gewöhnlichen Erkenntnisvermögens erreicht wird;[10] und bei beiden spielt der Eros eine wichtige Rolle als Triebkraft dieses Aufstiegs.[11] Im Einzelnen ergeben sich jedoch gravierende Unterschiede. Plotin gebraucht zwar gelegentlich "das Gute" ·und "das Schöne" in gleichberechtigter Wiese als Bezeichnungen für das höchste Prinzip qua τέλος,[12] vertritt aber grundsätzlich die Ansicht, dass das Gute ein dem Schönen transzendenter Charakter ist, der in einer paradoxen, schwer beschreibbaren Weise im Schönen gegenwärtig ist und durch dessen Gegenwart das Schöne seine erotische Anziehungskraft erst erhält — mit der Konsequenz, dass das Gute zum eigentlichen Gegenstand des erotischen Strebens wird und der Eros höchste und nahezu exklusive Bedeutung für die Aufstiegskonzeption bekommt. Proklos kennt den Begriff des seinstranszendenten und doch allem Seienden in paradoxer Weise immanenten Guten natürlich ebenfalls; doch an die Stelle der plotinischen Erotisierung desselben tritt bei ihm eine "Theologisierung", die mit Proklos' enger Verknüpfung des Guten mit der göttlichen πρόνοια und deren Verlagerung in den seinstranszendenten Raum zusammenhängt. Auch Proklos trennt den Begriff des Guten scharf von dem des Schönen; doch im Gegensatz zu Plotin bindet er das anagogische

---

1, 8, 1–8; VI 7, 42; Procl., *In R.* I, 287, 5–17; *In Ti.* I, 356, 8–11; I, 368, 27 f. u.ö.; ausführlich *Theol. Plat.* II 8–9) und in diesem Sinne die Finalursache allen Seins (Procl., *In Ti.* I, 285, 29–286, 3 ἀρχὴ τελική als κυριωτάτη ἀρχή nach Pl., *Ti.* 29 e; *In Ti.* I, 274, 28–30; *Elem.* 12). Der Satz, dass "alles nach dem Guten strebt", hat den Rang einer κοινὴ ἔννοια (so die Deutung des platonischen Stichworts ἀπομαντεύεσθαι, Plot. V 5, 12, 7–9, vgl. VI 7, 29, 21 f.; Procl., *In R.* I, 286, 31–287, 2; *Theol. Plat.* I 22, 102, 18 f.). Die Seinstranszendenz des Guten sowie die Tatsache, dass es das *einzige* Prinzip ist, werden aus seinem Rang als Finalursache abgeleitet (Procl., *Elem.* 8 und 12, 14, 18–21), woraus sich schließlich die Identität mit dem Einen ergibt (*Elem.* 13; vgl. *In Prm.* VII 509, 97-511, 81 Steel).

10 Bei Plotin vor allem VI 7, 34–36. Proklos spricht von einer selbst die Taxis der Henaden noch übersteigenden Einung mit der "Quelle des Guten": *In Alc.* 249, 11–14 (vgl. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik,* Frankfurt ^{2}1979 [^{1}1965], 286).

11 Proklos' längste zusammenhängende Darlegung zum Eros enthält der *Alkibiades*-Kommentar (30, 5–37, 18 und 50, 26–53, 17), der auch eine Art Definition des Eros bietet: ἡ ἐρωτικὴ πᾶσα τάξις ἐπιστροφῆς ἐστιν αἰτία τοῖς οὖσιν ἅπασι πρὸς τὸ θεῖον κάλλος (*In Alc.* 30, 16 f.). Vgl. außerdem *Theol. Plat.* I 24, 108, 1–6 nach Pl., *Phdr.* 256 d und *Smp.* 204 b; *Theol. Plat.* I 25, 109, 10–16; Beierwaltes, *Proklos,* 306–313.

12 Besonders in der Schrift I 6 (1), wo der Unterschied zwischen dem Schönen und dem Guten vor allem in der "Rezeptionsform" liegt; vgl. I 6, 7, 14 – 16: ἔστι γὰρ τῷ μὲν μήπω ἰδόντι ὀρέγεσθαι ὡς ἀγαθοῦ· τῷ δὲ ἰδόντι ὑπάρχει ἐπὶ καλῷ ἄγασθαί τε καὶ θάμβους πίμπλασθαι μεθ' ἡδονῆς κτλ.

Moment des Eros eng an das Schöne (hierin eher im Einklang mit der vorneuplatonischen Tradition) und traut den privilegierten Zugang zum Guten und die Letzterfüllung des teleologischen Strebens nicht dem Eros, sondern einer Erkenntnisform namens πίστις zu (was im Augenblick nur vorläufig mit "Glaube" oder "Gewissheit" übersetzt werden soll), die — ihrem Erkenntnisgegenstand gemäß — transzendenten Charakter hat und von Proklos ausdrücklich mit der Tätigkeit des Theurgen in Verbindung gebracht wird.[13] Das Ziel dieses Beitrags ist, diese Veränderungen näher zu charakterisieren und nach den philosophisch-systematischen Gründen zu fragen, aus denen Proklos sie vorgenommen hat.

I. *Der erotische Aufstieg zum Guten nach Plotin*

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Gedankengang Plotins, der ihn auf den Eros als den privilegierten Zugang zum Guten führt. Es handelt sich um den wohl bemerkenswertesten Abschnitt zur Philosophie des Guten, *Enn.* VI 7 (38), 15–35.[14] Plotin stellt dort im Zusammenhang mit der Exegese des Terminus ἀγαθοειδής, "von der Art und Form des Guten", aus Platons Sonnengleichnis[15] durchaus im Sinne der klassischen Ideenlehre die Frage, welcher gemeinsame Zug es uns erlaubt, das geistige Sein in seiner ganzen Verschiedenheit als "gut" anzusprechen.[16] Es lässt sich nun zwar zeigen, dass die drei Grundcharaktere des Seins, Sein, Leben und Geist, auf das Gute als ihr transzendentes kausales Prinzip zurückgehen;[17] doch ist damit noch immer nicht die Frage beantwortet, was eigentlich an Sein, Leben und Geist gut ist[18] — das metaphysische Suchen scheint hier an eine Grenze gestoßen zu sein. Um zu weiteren Aussagen zu gelangen,

---

13 *Theol. Plat.* I 25, 113, 6 f.; siehe unten.

14 Vgl. zu diesem Abschnitt P. Hadot, *Plotin. Traité 38 (VI 7)*, Paris 1988, 256–345, und meine Bemerkungen in C. Tornau, *Plotin. Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 2001, 403 f.; zu VI 7, 16–17 und 35–36 vgl. J. Bussanich, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden 1988, 149–200.

15 Referiert in VI 7, 16, 22–31; ἀγαθοειδής: VI 7, 15, 9; Pl., *R.* VI 509 a.

16 VI 7, 16, 8 f.

17 VI 7, 16–17, eine der wichtigen Passagen, in denen Plotin eine Antwort auf die im neuplatonischen Horizont eigentlich unlösbare Frage zu finden versucht, warum das Sein überhaupt aus dem Einen/Guten hervorgeht.

18 VI 7, 18, 50 f.: ποθεῖ ὁ λόγος λαβεῖν, κατὰ τί τὸ ἀγαθὸν αὐτῶν. Die kausale Rückführung auf das Gute wird ausdrücklich als unzureichende Antwort bezeichnet (ibid. 8–13).

ist ein Wechsel von der Außen- zur Innensicht erforderlich: Statt sich Sein, Leben und Geist als drei Objekte vorzustellen und zu versuchen, an ihnen gleichsam durch Beobachtung eine Gemeinsamkeit zu entdecken, muss man einen Zugang zum Guten durch Aufmerksamkeit auf das Phänomen zu gewinnen suchen, dass alles nach ihm strebt, genauer: auf die Erfahrung, die das universale Streben nach dem Guten für die strebende Seele selbst bedeutet.[19] Wenn man diese Perspektive einnimmt, dann bemerkt man, dass der vorhin gesuchte gemeinsame Zug, aufgrund von dem wir Seiende verschiedenster Art als gut bezeichnen, nichts anderes als ein über ihnen liegendes "Licht" (φῶς), ein "Glanz" (φέγγος) oder eine "Grazie" (χάϱις) ist, die sie für uns zum Gegenstand des Strebens, und das heißt letztlich: erotisch begehrenswert macht.[20] Rein für sich genommen, löst selbst die Schönheit des Geistes kein Begehren aus; als vollkommene Gestalt und perfekte seinshafte Struktur erweckt sie zwar Zustimmung und Bewunderung, doch bliebe sie unattraktiv und steril, wenn nicht das Licht des Guten über ihr läge — so wie niemand eine tote Statue liebt, sondern einzig eine lebendige, Grazie entfaltende Person.[21]

Wenn also etwas als gut erstrebt wird, dann weist das Streben nach dem Guten über das bloße Sein des je Erstrebten hinaus. Nach diesem Prinzip kann man zumindest zu einer Art Analogieformel zur Bestimmung des Guten gelangen, nach der das Gute eines Seienden jeweils das ihm auf der neuplatonischen Stufenleiter des Seins Übergeordnete (Transzendente) ist: die Form für die Materie, der Geist für die Seele usw.[22] Verallgemeinert man dies auf das Sein als ganzes, so ergibt sich freilich nur wieder, dass das Streben in einen Bereich jenseits des Seins zielt, der unnennbar und dem objektiven Erkennen unzugänglich ist. Als einzige Möglichkeit der Erkenntnis des Guten bleibt somit die radikale Innensicht, wenn die Seele den erotischen Aufstieg tatsächlich vollzieht und sich ihr Liebesstreben in der

[19] VI 7, 19, 1–3.

[20] VI 7, 22 passim. Es ließe sich natürlich einwenden, dass es viele Gegenstände des Strebens gibt, die nicht erotisch begehrt werden, z. B. Gesundheit, Geld usw. (vgl. die Differenzierung in I 6, 7, oben Anm. 12). Plotin würde aber wohl entgegnen, dass dies inferiore Formen des Strebens sind, bei denen der erotische Charakter verblasst ist.

[21] VI 7, 22, 22–36.

[22] VI 7, 25, 18–32, noch einmal zusammengefasst in I 7, 2. Zur Berechtigung der Rede von Transzendenzstufen innerhalb des Seins (und nicht nur "jenseits des Seins"): V 5, 6, 17–21; vgl. Procl., *Elem.* 20.

Einswerdung mit dem Guten erfüllt. Ihr angeborener Eros[23] führt die Seele über jede körperliche und geistige Gestalt hinaus;[24] erst wenn sie "nichts von allem"[25] geworden ist und den Abgrund der Dualität zwischen sich und dem Geliebten überwunden hat,[26] ist ihr Streben am Ziel und seine Erfüllung eine unmittelbare und unbezweifelbare Gewissheit.[27] Damit erreicht die Seele eine Seinsform, die die Transzendenzstufen des neuplatonischen Weltmodells überwindet, und eine Erkenntnisform, die die Grenzen des eigentlichen Organs der Erkenntnis, des Geistes, sprengt; sie macht in diesem Sinne eine ekstatische, "mystische" Erfahrung, die sich nur paradox als "ungeistiger Geist",[28] als "liebender Geist" oder, mit einem Zitat aus Platons *Symposion*, als "trunkener Geist" beschreiben lässt.[29]

II. *Die veränderte Aufstiegskonzeption bei Proklos*

Proklos hat den Grundzug der plotinischen Denkstruktur ebenso wie viele ihrer Einzelzüge übernommen; die letzteren erhalten jedoch durch ihre Integration in das Gesamtsystem proklischen Denkens neue Funktionen, wodurch auch das Ganze ein neues Gesicht erhält. Ein Beispiel von grundsätzlicher Bedeutung hierfür ist Proklos' Reflexion über den Sinn der Bezeichnung ἀγαθόν in der *Theologia Platonica*, wo die traditionellen, durch Platons Dialoge vorgegebenen Namen "das Eine" und "das Gute" in Beziehung zu der für Proklos ebenso fundamentalen Begrifflichkeit von μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή

---

[23] VI 9, 9, 25: ὁ Ἔρως ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος Mit direkter Beziehung auf das Streben nach dem Guten: III 5, 4, 22 f.: ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης; vgl. III 5, 3, 36 f.; III 5, 9, 45–49.

[24] VI 7, 34, 1–4; VI 7, 35, 42–45, wo die mit dem Guten vereinigte Seele die negativen Attribute der ersten Hypothese des *Parmenides* erhält.

[25] V 5, 13, 28; V 1, 7, 19.

[26] Die Liebeserfüllung als Bild der mystischen Einung: VI 7, 31, 11–18; VI 7, 34, 13–16. Plotin konstruiert Liebe asymmetrisch, als *per se* unerfüllbares Begehren: VI 5, 10, 1–11 und vgl. Tornau, *Plotin. Enneaden*, 446 f.

[27] VI 7, 34, 25–30. Plotin hatte schon in VI 7, 26, 1–14 die Frage aufgeworfen, ob man sich über das Erreichen des Strebensziels täuschen kann, und sie verneint: Es liegt im Wesen des Strebens nach dem Guten, dass es erst bei seinem wahren Ziel zur Ruhe kommt, und eben darin liegt die Gewissheit, dass man sein Ziel erreicht hat. Dieser Gedanke, so scheint es, ist von Proklos mit seiner Privilegierung der πίστις bei der Erkenntnis des Guten fortgeführt und ausgebaut worden.

[28] V 5, 8, 22 f.: τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ; vgl. VI 7, 35, 29 f.

[29] VI 7, 35, 23–25 mit Zitat von Pl., *Smp.* 203 b.

gesetzt werden.[30] Wie schon Plotin betont Proklos, dass die Rede vom Einen bzw. Guten nichts über das Wesen des unerkennbaren Höchsten selbst, sondern nur etwas über die Relation des Seienden zu ihm aussagt; beide Namen stehen für zwei unterschiedliche Wege der Erkenntnis, auf denen das Sein sich dem Ersten anzunähern versucht.[31] Diese Relation ist aber auch durch die Elemente der Triade μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή beschreibbar, die ja für Proklos die Grundzüge von Sein in Bezug auf seine Ursache benennen: Alles, was ist, ist mit dem Ersten vereint, da es sonst überhaupt nicht existieren würde (μονή); es ist aus dem transzendenten Ersten hervorgegangen, weswegen es auf einer tieferen Seinsstufe steht (πρόοδος); und es strebt über seine Seinsstufe hinaus zum transzendenten Ersten zurück (ἐπιστροφή).[32] Es leuchtet nun ein, den Modus des Hervorgehens mit der kausalen Betrachtungsweise in Verbindung zu bringen, für die die platonische Bezeichnung "das Eine" steht, und den Modus der Rückkehr mit dem Guten als dem Etikett der finalen Perspektive zu verknüpfen. Damit wird aber schlagartig augenfällig, dass dem μονή-Aspekt der Relation des Seienden zum Ersten kein von der Tradition vorgegebener Name korrespondiert.[33] Die Folgerung hieraus kann nur sein, dass die einfache *Existenz* (ὕπαρξις) des Seienden[34] — im Unterschied zu seinem Wesen und seinem Wert — keinen Weg der erkenntnismäßigen Annäherung an das Erste eröffnet. Gerade dadurch ist sie aber in privilegierter Weise mit dem unerkennbaren Einen verbunden. Für neuplatonisches Denken ist das Wesen eines Seienden nur dadurch erkennbar, dass dieses in eine Relation zu seiner Ursache gesetzt wird, wobei diese Relation kausal oder final

---

30 *Theol. Plat.* II 6, 40–43.

31 *Theol. Plat.* II 6, 41, 1–17; vgl. Plot. VI 9, 3, 50–54; V 5, 6, 26–37; VI 7, 41, 28–30. Genauerhin ordnet Proklos das Eine der *Via negativa* des *Parmenides* und das Gute der *Via analogiae* des Sonnengleichnisses in der *Politeia* zu (*Theol. Plat.* II 6, 40, 2–8; 42, 18–43, 1); vgl. dazu schon Alcin., *Didasc.* 10, 165, 16–26, wo der Terminus für die *Via negativa* allerdings nicht, wie bei Proklos, ἀπόφασις, sondern ἀφαίρεσις und das Beispiel nicht der *Parmenides*, sondern die altakademische Dimensionenfolge ist. Vgl. dazu R. Mortley, 'Negative Theology and Abstraction in Plotinus', *American Journal of Philology* 96 (1975), 363–377; J. Whittaker, 'Neopythagoreanism and Negative Theology', *Symbolae Osloenses* 44 (1969), 91-104; J. Whittaker/P. Louis, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon* [= Didaskalikos], introduction, texte établi et commenté, Paris 1990, 106 f.

32 Procl., *Theol. Plat.* II 6, 41, 21–28. Zur Triade umfassend Beierwaltes, *Proklos*, 118–164.

33 *Theol. Plat.* II 6, 42, 7 f.: οὔτε διὰ γνώσεως ἑλεῖν δυνατὸν οὔτε διὰ λόγου μηνύειν ἦν τοῖς περὶ τὰ θεῖα σοφοῖς.

34 Der Bezug auf die Existenz (ὕπαρξις) wird nahe gelegt durch *Theol. Plat.* I 3, 15, 1–21; vgl. unten Anm. 38.

sein kann; sieht man von diesen Relationen ab, so bleibt man auf die bloße Existenz des Seienden verwiesen, über die keine Aussage getroffen werden kann außer einer tautologischen. Jedem Seienden, auch dem scheinbar vertrautesten, verbleibt also ein Rest von Unerkennbarkeit; gerade hierin manifestiert sich aber der unmittelbare Bezug jedes Seienden zu dem ersten Prinzip, das für uns gleichfalls absolut unerkennbar bleibt, wenn wir nicht jene kausale oder finale Relation zu ihm postulieren, für die die Bezeichnungen "das Eine" und "das Gute" stehen.[35] Die Auffassung des Guten als eines Prinzips der ἐπιστροφή sowie ihre Begründung mit dem Charakter des Guten als Endziel (τέλος) des Strebens (ἔφεσις) ist bei Proklos auch sonst häufig zu finden;[36] und eine wesentliche Triebkraft der ἐπιστροφή ist der Eros.[37] Doch darf daraus nicht vorschnell geschlossen werden, dass der Eros für Proklos einen ebenso privilegierten Zugang zur Erkenntnis des Guten gewährt, wie es bei Plotin der Fall war. Der Gedankengang von *Theol. Plat.* II 6 deutet bereits an, dass die mystische Erkenntnis des Höchsten nur als eine existentielle Vereinigung (ἕνωσις) unter dem μονή-Aspekt möglich ist und dass der Ansatzpunkt für die Vereinigung mit dem Unaussprechlichen das Unaussprechliche in der Existenz des Einzelnen selbst ist.[38] Ein ἐπιστροφή-Moment

---

35 *Theol. Plat.* II 6, 42, 16–21: τὸ τοίνυν ἄγνωστον τὸ ἐν τοῖς οὖσιν κατὰ τὴν πρὸς τὸ πρῶτον ἕνωσιν ὑπάρχον, οὔτε γινώσκειν οὔτε ὀνόματι δηλοῦν ἐπιχειροῦμεν· ἀλλ' εἰς τὴν πρόοδον αὐτῶν καὶ τὴν ἐπιστροφὴν μᾶλλον ἀποβλέπειν δυνάμενοι, δύο μὲν ὀνόματα τῷ πρώτῳ καθάπερ ἀγάλματα λαβόντες ἀπὸ τῶν δευτέρων προσάγομεν.

36 Systematisch dargelegt etwa in *Elem.* 31–39, vgl. bes. 31 (36, 1 f.: πρὸς ὃ δὲ πρῶτον ἡ ὄρεξις [synonym mit ἔφεσις], πρὸς τοῦτο ἡ ἐπιστροφή

37 Vgl. die ‚Definition' des Eros *In Alc.* 30, 16 f. (zitiert oben in Anm. 11), deren Zentrierung auf das Schöne (statt des Guten) uns allerdings zu denken geben sollte; vgl. unten S. 215 ff.

38 Vgl. Procl., *Prov.* 31, 7–9: πάντα γὰρ τῷ ὁμοίῳ γινώσκεται, αἰσθήσει τὸ αἰσθητόν, ἐπιστήμῃ τὸ ἐπιστητόν, νῷ τὸ νοητόν, ἑνώσει τὸ ἕν; fast wörtlich übereinstimmend *Theol. Plat.* I 3, 15, 17–21 mit dem wichtigen Zusatz καὶ τῷ ἀρρήτῳ τὸ ἄρρητον (21). Die Partie *Theol. Plat.* I 3, 15, 1–21 mit ihrer Beschreibung des ἄνθος νοῦ (3 f.) und der ὕπαρξις des Geistes (4) bzw. der Seele (16) ist insgesamt relevant; *Theol. Plat.* II 6 scheint aber darüber insofern noch hinauszugehen, als der ἄρρητον-Aspekt nicht nur bewussten Wesen (Geist oder Seele), sondern ausnahmslos allem Seienden bis zum niedersten eignet; damit ist eine Brücke zum Symbolismus der Theurgie geschlagen. Der Aufstieg zum Einen und die platonische ὁμοίωσις θεῷ ist die „Erweckung" des "unnennbaren Symbols der göttlichen Einheit in uns" (*In R.* I, 177, 19–21: ἀνεγείρασα δὲ τὸ ἄρρητον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἑνιαίας ὑποστάσεως καὶ συνάψασα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον). ὕπαρξις bzw. ἄνθος bezeichnet auf jeder Seinsebene das Unsagbare, Nichtreduzierbare, das das Seiende mit dem Höchsten verbindet und so den Ansatzpunkt für die mystische Einigung bietet. Vgl. Beierwaltes, *Proklos*, 301 f.; zum "Einen in uns" ibid. 367–382; C. Guérard, 'L'*hyparxis* de l'Ame et la Fleur de l'Intellect dans la mystagogie de Proclus', in: J. Pépin/H.D. Saffrey (Hgg.),

wie der Eros stößt hier zwangsläufig an seine Grenzen. Dagegen kann das Gute, wie wir später noch sehen werden, außer mit der ἐπιστροφή auch mit der μονή des Höchsten assoziiert werden, so dass die Vereinigung mit ihm trotz des Zurücktretens des ἐπιστροφή-Aspekts als Erfüllung des — dann freilich nichterotisch gefassten — Strebens nach dem Guten beschreibbar bleibt.

1. *Proklos' Theologisierung des Guten*

Vorerst jedoch wenden wir uns einer genaueren Analyse der finalen Kausalität des Guten zu. Im Sinne der metaphysischen Interpretation des Satzes, dass alles nach dem Guten strebt, ist für Proklos das Gute die Finalursache (ἀρχὴ τελική) und damit die höchste Ursache allen Seins.[39] Doch daneben integriert Proklos in sein Erklärungsmodell der sinnlich erfahrbaren Welt auch die anderen aristotelischen Ursachen: Zu der Finalursache treten — in dieser hierarchischen Reihenfolge — noch die Formursache (παραδειγματικόν, *causa formalis*), die Wirkursache (ποιητικόν, *causa efficiens*) und als Nebenursachen (συναίτια)[40] die aristotelische immanente Form (εἶδος) und die Materie.[41] Diese Ursachenreihe findet Proklos sowohl in den ersten fünf Hypothesen des *Parmenides*[42] als auch in der Weltentstehungslehre des *Timaios* wieder; hier setzt Proklos — sachlich ganz im Sinne der Tradition — das ποιητικόν mit dem Demiurgen und das παραδειγματικόν mit dem Modellwesen gleich.[43] Dieser Befund ist nicht ganz leicht zu

Proclus, lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris, 2–4 octobre 1985, Paris 1987, 335–349.

39 Belege oben in Anm. 9. Das Adjektiv τελικός findet sich nicht bei Aristoteles, vgl. aber Alex. Aphr., *In Metaph.* 14, 9–11 Hayduck (mit Zitat von Arist., *EN* I 1, 1094 a 1–3).

40 Der Gedanke und der Terminus nach Pl., *Ti.* 46 c u.ö. Vgl. auch die Anaxagoras-Kritik in *Phd.* 98 b–99 c, auf die sich Proklos *In Ti.* I, 2, 15 beruft.

41 Dabei schließen frühere Ursachen die späteren ein, aber nicht umgekehrt, so dass die Stufe der νοητά lediglich eine Finalursache hat, während der demiurgische Geist eine Final- und Formalursache und der Körperkosmos eine Final-, Formal- und Wirkursache hat. Vgl. *In Ti.* I, 2, 29–4, 5; I, 357, 12–20.

42 *In Prm.* VI 1059, 11–19; hiernach scheint die Ursachenhierarchie auf Plutarch von Athen zurückzugehen.

43 Die Einstufung des Paradeigmas als dem Demiurgen vorgängig ist bei Plotin — trotz der Gleichursprünglichkeit von Geist und Sein — als Tendenz angelegt (V 9, 7, 11 f.; vgl. M. Vorwerk, *Plotins Schrift „Über den Geist, die Ideen und das Seiende". Enneade V 9 [5].* Text, Übersetzung, Kommentar, München 2001, 104. 122 f.) und scheint spätestens seit Iamblich festzuliegen. Die Bestimmung des präzisen Verhältnisses von Demiurg und Paradeigma war ein ζήτημα in der Tradition des Platonismus, vgl. Procl., *In Ti.* I, 299, 10–319, 21; W. Deuse, 'Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich', in: C. Zintzen (Hg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*

interpretieren, zum einen weil das kausale Wirken geistiger Entitäten bei Proklos grundsätzlich allein aufgrund ihres Seins (αὐτῷ τῷ εἶναι)[44] erfolgt, was sich mit der aristotelischen Ursachenlehre auf den ersten Blick schwer verträgt; zum anderen enthält der Text des *Timaios* keine Instanz, die sich als das Paradeigma und den Demiurgen übersteigende letzte Finalursache deuten ließe,[45] so dass Identifikation und Funktionsweise der ἀρχὴ τελική in Proklos' Kommentar lange dunkel bleiben. Eine Erklärung bietet Proklos' Exegese von *Ti.* 29 d–e, wo Platon die Frage stellt, aus welcher Ursache (αἰτία) der Demiurg schöpferisch tätig wird, und zur Antwort gibt: "Er war gut" (ἀγαθὸς ἦν). Nach Proklos bedeutet dies nicht, dass der Demiurg selbst das höchste Gut ist, sondern dass er sein schöpferisches Handeln final auf das höchste Gut ausrichtet; und dieses ist nicht mehr, wie der Demiurg, ein göttlicher Geist, sondern der dem Geist transzendente Gott schlechthin. Teleologisches Handeln hat für Proklos sein Ziel und seine Richtschnur in einem dem Handelnden transzendenten Gut: Eine Seele handelt richtig, wenn sie "vernünftig", d.h. dem Geist gemäß (κατὰ νοῦν), handelt; und dementsprechend handelt der demiurgische Geist selbst "göttlich", d.h. dem Gott und damit dem höchsten Gut gemäß (κατὰ θεόν, gleichbedeutend mit κατὰ τὸ ἀγαθόν).[46] Hier liegt zweifellos ein Anklang an die Analogieformel Plotins vor, nach der das Gute eines Seienden das ihm je Transzendente ist.[47] Aber Proklos setzt einen deutlich anderen Akzent, indem er zugleich mit der Transzendenz der Finalursache auch ihre Immanenz betont. Die vernünftig handelnde Seele *ist* vernünftig, weil der Geist *in ihr* ist und sie in gewissem Sinne Geist *ist*; entsprechend ist ein Seiendes (im emphatischen Sinne) gut, weil das göttliche Gute in ihm ist und weil es Gott *ist*:

(Wege der Forschung 436), Darmstadt 1977, 238–278; L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon*, St. Augustin ²1994, 29–106; H. Dörrie/M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike* V. *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik* II, Stuttgart 1998, 262–277. 312–336.

44 *Elem.* 18 und über 80 Belege.

45 Der Demiurg wird ausdrücklich als "gut" bezeichnet (*Ti.* 29 d–e), nicht aber als "das Gute". Vgl. Procl., *In Ti.* I, 359, 22–360, 4. Die teleologische Grundausrichtung des *Timaios* ist natürlich unbestritten.

46 *In Ti.* I, 356, 32–357, 2: ὡς γὰρ ψυχὴ κατωρθωμένη πάντα πάντως πράττει κατὰ νοῦν, οὕτως νοῦς δημιουργῶν πάντα ὑφίστησι κατὰ θεόν· τοῦτο δὲ τῷ κατὰ τὸ ἀγαθὸν ταὐτόν.

47 VI 7, 25, 18–32; vgl. oben S. 205. Vgl. *In Ti.* I, 360, 26–361, 3; *Elem.* 39 (42, 3–7) *Theol. Plat.* I 12, 57, 2–7; I 14, 66, 18–26.

> Wenn wir nämlich prüfen wollten, was es ist, das einen geistig erkennbaren, geistig erkennenden, überhimmlischen[48] oder innerkosmischen *Gott* macht, würden wir nichts anderes finden als das Gute (*In Ti.* I, 360, 26–28).[49]

In Proklos' Theologie ergibt sich eine gewisse Schwierigkeit daraus, dass die Götter auf der einen Seite überseiende, der Taxis des Einen/Guten angehörende Entitäten sind, dass es aber auf der anderen Seite Götter auf jeder Seinsstufe bis hinab zu körperlichen Göttern gibt.[50] Diese Spannung zwischen der Hierarchie der Götterwelt und der plotinischen Hypostasenordnung (Seele — Geist — Eines) wird von Proklos in der Weise gelöst, dass das *Sein* eines jeden Seienden scharf von seinem Gott-Sein und damit zugleich von seinem Gut-Sein unterschieden wird.[51] Was ein Seiendes zu einem Gott macht (ἐκθεῶσαν), ist nichts anderes als seine "Teilhabe am Ersten und an dem aus ihm hervorstrahlenden Licht"[52] — ein Einschlag des Transzendenten, der das eigentliche Sein des betreffenden Seienden (als Geist, Seele usw.) übersteigt, aber für sein Gott-Sein bestimmend ist. Wir erkennen hier unschwer den Gedanken Plotins wieder, nach dem das Gute ein das bloße Sein überstrahlender Glanz oder Charme ist.[53] Doch bezeichnet Proklos diesen irreduziblen, inkommensurablen Aspekt nicht als das Gute, sondern als das Göttliche oder Vergöttlichende — eine Theologisierung von Plotins Philosophie des Guten, die aus Proklos' bekanntem Interesse für theologische und religiöse Fragen herrührt.[54] Dass

---

48 ὑπερουράνιον, hier offenbar synonym mit ὑπερκόσμιον.

49 εἰ γὰρ ἐθέλοιμεν ἐξετάσαι, τί τὸ ποιοῦν θεὸν νοητὸν ἢ νοερὸν ἢ ὑπερουράνιον ἢ ἐγκόσμιον, οὐκ ἂν ἕτερον οὐδὲν εὕροιμεν ἢ τἀγαθόν. Zur Gleichsetzung von θεότης und ἀγαθότης sowie von ἐκθεοῦν und ἀγαθύνειν vgl. auch ausführlich *In Ti.* I, 363, 17–23.

50 Vgl. *In Ti.* I, 209, 13–21, bes. 15–18: οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ συνέχειαν ἐπιτελεῖται τῶν πραγμάτων πρόοδος, ἀεὶ τῶν ἑξῆς ἀπὸ τῶν προσεχῶς αἰτίων ὑφισταμένων, ἀλλὰ καὶ αὐτόθεν ἀπὸ τῶν θεῶν ἔστιν ὅπῃ γεννᾶται τὰ πάντα; ibid. I, 210, 1 f.: ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν, ἑαυτοῖς μὲν προελήλυθε [sc. πάντα], μένει δὲ τοῖς θεοῖς.

51 Unter der Perspektive der Einheitsmetaphysik wird die Spannung so gelöst, dass jeder Seinsstufe ihre je eigene überseiende Henade übergeordnet wird. Vgl. Saffrey/Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne* III, XL-LXVI; E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology.* A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary, Oxford ²1963, 282 (zu *Elem.* 162–165); *Theol. Plat.* I 14, 67, 5–17.

52 *In Ti.* I, 361, 1–3: τί οὖν καὶ τὸ τὸν νοῦν καὶ τὴν νοητὴν οὐσίαν ἐκθεῶσαν ἢ τὸ μετασχεῖν τοῦ πρώτου καὶ τῆς ἐξ αὐτοῦ προλάμψεως. Zur durch das Eine/Gute bewirkten Vergöttlichung vgl. noch *In Prm.* I 641, 10–13; IV 903, 20–22 (nach dem Sonnengleichnis); Beierwaltes, *Proklos*, 302 f.

53 Plot. VI 7, 22; s.o.S. 205.

54 Vgl. Proklos' Erweiterung der von ihm sonst akzeptierten Skopos-Bestimmung des *Parmenides* durch Syrianos: συγχωρῶν δὲ [sc. ὁ ἡμέτερος καθηγεμὼν] εἶναι περὶ τῶν πάντων, ἠξίου προστιθέναι καθ' ὅσον ἑνὸς πάντα ἐστὶν ἔκγονα καὶ εἰς ἓν

diese Theologisierung jedoch nicht nur verbaler Natur ist, geht aus der folgenden Analyse des göttlichen Geistes hervor, in der das Sein desselben von seinem προνοεῖν geschieden wird:

> In der Natur des Geistes, soweit er Geist ist, liegt es, dass er die seienden Gegenstände geistig erkennt und weiß; aber seine *Vorsehung* (πρόνοια) ist etwas Göttliches (θεῖον) (*In Ti.* I, 361, 9–11).[55]

Providentielle Fürsorge für die Welt und den Menschen ist in der spätantiken Gedankenwelt untrennbar mit der Vorstellung vom Göttlichen verbunden und ebenso unanfechtbar wie seine Existenz.[56] Proklos definiert die πρόνοια näherhin als "Weitergabe des Guten an die Objekte der Vorsehung (τοῖς προνοουμένοις)".[57] Im zitierten Text erscheint das geistige Erkennen (νοεῖν) als das Sein oder Wesen des demiurgischen Geistes, während seine providentielle Fürsorge (προνοεῖν) der dieses Sein überstrahlende Einschlag des Göttlich-Guten ist. Proklos' Betrachtung des Göttlichen unter der Perspektive des plotinischen Guten hat zur Folge, dass das pronoetische Wirken in den Bereich der Seinstranszendenz rückt. Dieser Akzentverschiebung fällt der erotische Aspekt von Plotins Theorie zum Opfer. Für Proklos ist der schlagendste Beleg für die Immanenz des Transzendenten nicht mehr die Allgegenwart der erotischen Anziehung, die durch

---

ἀνήρτηται πάντων αἴτιον, καὶ, ἵνα τὸ δοκοῦν εἴπωμεν, καθ' ὅσον πάντα τεθέωται (*In Prm.* I 641, 3–7); vgl. Saffrey/Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne I*, CLXXXVIII-CXCII.

[55] νοῦς μὲν γὰρ καθὸ νοῦς νοεῖν τὰ ὄντα πέφυκε καὶ γιγνώσκειν, τὸ δὲ δὴ προνοεῖν θεῖόν ἐστιν.

[56] Es sind daher diese beiden Gesichtspunkte, mit denen in der *Theologia Platonica* die Untersuchung der platonischen Gottesattribute begonnen wird (*Theol. Plat.* I 13, 59, 17–22: λέγεται δὲ ἄρα καὶ λέγεται παρὰ τοῦ Πλάτωνος [...] τὸ εἶναι τοὺς θεούς, τὸ προνοεῖν πάντων, τὸ κατὰ δίκην τὰ πάντα ἄγειν καὶ μηδεμίαν ἐκ τῶν χειρόνων εἰσδέχεσθαι παρατροπήν. ταῦτ' οὖν ὅτι μὲν ἁπάντων ἐστὶ τῶν ἐν θεολογίᾳ δογμάτων ἀρχοειδέστερα, παντὶ καταφανές). Dieser spätantike Konsens verband christliche und nichtchristliche Denker; vgl. Augustins scharfe Kritik an Ciceros angeblicher Leugnung von Gottes *praescientia*, was Augustinus mit Atheismus gleichsetzt und als eine nicht diskussionswürdige Position betrachtet (*Civ.* V 9, [203, 5–15 Dombart/Kalb]). Vgl. Procl., *In Ti.* I, 207, 26–30 (= Porph., *In Ti.* fr. 28, 4–6 Sodano) mit der Unterscheidung einer πρώτη ἀθεότης (Leugnung der Existenz der Götter) und einer δευτέρα ἀθεότης (Leugnung der göttlichen πρόνοια). Vgl. C. Riedweg, 'Mit Stoa und Platon gegen die Christen: Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians *Contra Galilaeos*', in: T. Fuhrer/M. Erler (Hgg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Stuttgart 1999, 55–81.

[57] *Elem.* 120: τῶν ἀγαθῶν μεταδιδόναι τοῖς προνοουμένοις (dort auch Begründung der Seinstranszendenz der πρόνοια und die Etymologie πρὸ νοῦ); vgl. *In Alc.* 2, 14–3, 3. Zum πρόνοια -Aspekt des demiurgischen Wirkens vgl. Beierwaltes, *Proklos,* 143–150.

kein Seiendes zu befriedigen ist, sondern die providentielle Zuwendung des göttlichen Guten zum Sein — eine Sichtweise, die vermutlich auch für sein religiöses Empfinden der Würde des Göttlichen angemessener war.

In eine ähnliche Richtung weist ein Text, in den Proklos zitatartig zwei Äußerungen Plotins über die ekstatische Annäherung[58] des Geistes an das Gute aufgenommen hat. Im *Parmenides*-Kommentar rechtfertigt Proklos den neuplatonischen Monismus damit, dass an der Spitze jeder Ordnung des Seienden ein einzelnes Element steht, das zugleich Inbegriff des Seins dieser Ordnung ist und die Ordnung als ganze schafft und einigt; dieses Element hat göttlichen Rang. So steht an der Spitze der Nous-Taxis der göttliche Geist, der gedanklich in einen Geist-Aspekt und einen Gott- bzw. Einheits-Aspekt analysierbar ist:[59]

> Aber das Eine ist jenseits (ἐπέκεινα) des geistig erkennenden Seins und ist das es Zusammenhaltende, und wegen dieses Einen ist auch der Geist Gott, nicht wegen der Identität oder des Seins.[60] Er ist ja überhaupt nicht Gott, insofern er *Geist* ist; Geist ist ja schließlich auch der teilartige Geist, aber er ist nicht Gott. Dem Geist ist es eigentümlich, die Seienden zu schauen, geistig zu erkennen und zu beurteilen, dem Gott dagegen, einigend zu wirken, zu zeugen, Vorsehung auszuüben (προνοεῖν) und dergleichen. Also, durch dasjenige an ihm, was nicht Geist ist (τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ), ist der Geist Gott; und durch das an ihm, was nicht Gott ist, ist der Gott in ihm Geist. Und der göttliche Geist, das Ganze, ist geistig erkennendes Sein in Verbindung mit der ihm eigenen Spitze (ἀκρότης) und der ihm eigenen Einheit; sofern es geistig erkennend ist, erkennt es

[58] Es ist nach Plotins Texten schwer zu entscheiden, ob der Prozess der *unio mystica* bis zur totalen Einswerdung geht; vgl. Bussanich, *The One*, 180. Für unsere Zwecke genügt der ekstatische Charakter der Erfahrung, der außer Zweifel steht.

[59] Im Sinne der Zweiten Hypothese des *Parmenides* lässt sich das so fassen: Wenn die Monas jeder seienden Taxis ein ἓν ὄν ist, dann ist die Henade der ἕν-Aspekt dieses ἓν ὄν. Wie Proklos selbst hervorhebt (*Theol. Plat.* III 4, 15, 9–12), ist die seltsame Tatsache, dass die Henaden in Abweichung von der Regel, dass höhere Ordnungen weniger Elemente haben als niedere, nicht weniger zahlreich sind als die zu ihnen gehörigen ὄντα (*Elem.* 135 und Dodds, *Proclus*, 271), durch diesen exegetischen Hintergrund begründet. Vgl. umfassend zur Henadenlehre Saffrey/Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne* III, IX-LXXVII; P.A. Meijer, 'Participation in Henads and Monads in Proclus' *Theologia Platonica* III 1–6', in: E.P. Bos/P.A. Meijer (Hgg.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992, 65–87. G. Bechtle, 'Göttliche Henaden und Platonischer *Parmenides*. Lösung eines Missverständnisses?', *Rheinisches Museum* 142 (1999), 358–391, vertritt gegen Saffrey/Westerink (ibid.) die Herkunft der Henadenlehre von Iamblich statt von Syrian.

[60] ταὐτόν und οὐσία, zwei der neuplatonischen Grundkategorien des Geistes neben ἕτερον (unmittelbar vorher erwähnt, 1047, 7), κίνησις und στάσις.

> sich selbst, aber sofern es die Blüte des Geistes und eine überseiende Henade ist, ist es „trunken von Nektar“, wie einer sagt (μεθύουσα δέ, ὥς τίς φησι, τῷ νέκταρι), und erzeugt die Gesamtheit des Wissens (*In Prm.* VI 1047, 9–24).[61]

Das Gute wird hier zwar nicht ausdrücklich genannt, ist aber im Gedankengang präsent durch die Erwähnung des Göttlichen und der Providenz, die, wie wir sahen, für Proklos Konkretisierungen des transzendenten Guten sind. Das eine der beiden Zitate, gegen Ende des Textes, ist als solches markiert und entstammt Plotins Beschreibung der Erkenntnis des Guten durch den liebenden oder trunkenen Geist (*In Prm.* VI 1047, 21 f. = Plot. VI 7, 35, 23–25);[62] auch die Unterscheidung einer “normalen”, durch Selbstkenntnis ausgezeichneten und einer “ungeistigen” Erkenntnisform des Geistes erinnert an Plotin.[63] Doch ist eine wichtige Differenz zu vermerken. Plotin hatte mit den Metaphern der Liebe und der Trunkenheit versucht, einen die für jede Erkenntnis konstitutive Dualität aufhebenden, ekstatischen Bezug des Geistes auf das Gute aus der Innensicht zu beschreiben;[64] Proklos verbleibt dagegen bei der metaphysischen Außensicht und nutzt die plotinische Metaphorik, um die besondere Seinsform der göttlichen geistigen Monade zu analysieren und ihr geistiges Sein

---

61 τὸ δὲ ἓν ἐπέκεινα τῆς νοερᾶς οὐσίας καὶ συνεκτικὸν αὐτῆς, καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἓν θεός ἐστι καὶ <ὁ> νοῦς, ἀλλὰ οὐ διὰ τὸ ταὐτὸν οὐδὲ διὰ τὴν οὐσίαν· οὐδὲ γὰρ ὅλως, καθὸ νοῦς, θεός· νοῦς γὰρ δὴ καὶ ὁ μερικὸς νοῦς, ἀλλ’ οὐ θεός· καὶ νοῦ μὲν ἴδιον τὸ θεωρεῖν καὶ νοεῖν τὰ ὄντα καὶ κρίνειν· θεοῦ δὲ, τὸ ἑνίζειν, τὸ γεννᾶν, τὸ προνοεῖν, ἕκαστον τῶν τοιούτων. τῷ οὖν ἑαυτοῦ μὴ νῷ θεός ἐστιν ὁ νοῦς· καὶ τῷ ἑαυτοῦ μὴ θεῷ νοῦς ἐστιν ὁ ἐν αὐτῷ θεός· καὶ ὁ θεῖος νοῦς, τὸ ὅλον, οὐσία νοερὰ μετὰ τῆς οἰκείας ἀκρότητος καὶ τῆς οἰκείας ἐστὶν ἑνότητος, ἑαυτὴν μὲν γινώσκουσα καθόσον νοερά, μεθύουσα δέ, ὥς τίς φησι, τῷ νέκταρι, καὶ ὅλην γεννῶσα τὴν γνῶσιν, καθόσον ἐστὶν ἄνθος τοῦ νοῦ καὶ ὑπερούσιος ἑνάς. πάλιν οὖν καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς γνώσεως ζητοῦντες ἐπὶ τὸ ἓν ἀναβεβήκαμεν. Der Text ist auch übersetzt und kommentiert bei Saffrey/ Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne* III, LXIV-LXVI. Zur Textgestalt (Ergänzung von < ὁ > in Z. 10) vgl. den Anhang.

62 Plot. VI 7, 35, 23–25: καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος Das Zitat ist schon von Cousin in der Anmerkung zur Stelle notiert worden; vgl. außerdem G.R. Morrow /J.M. Dillon, *Proclus’ Commentary on Plato’s* Parmenides, Princeton 1987, 406. Dass die Zitatmarkierung (ὥς τίς φησι) auf Plotin geht und nicht auf den Grundtext Pl., *Smp.* 203 b, ist klar wegen der Parallelstelle *Theol. Plat.* I 14, 67, 1 f. Proklos bringt die platonisch-plotinische Metapher noch an zwei weiteren Stellen: *In Prm.* VI 1080, 10 f. (ebenfalls als Zitat markiert: die negative Theologie ist als Erkenntnisform des Einen angemessen, weil sogar der Geist selbst eher ein Nichtwissen als ein Wissen von ihm hat); *In Prm.* VII 511, 78 f. Steel; s.o.S. 110.

63 VI 7, 35, 19–23.

64 Beierwaltes, *Proklos*, 304 überdeckt die Differenz zwischen Plotin und Proklos, indem er auch die einschlägigen Proklos-Texte in diesem Sinne interpretiert.

sprachlich von ihrem dieses Sein transzendierenden, göttlich-henadischen Element zu scheiden — im Hintergrund steht hier wieder Proklos' Auffassung vom Göttlichen als einem das Sein überglänzenden Licht, d.h. seine um den erotischen Zug reduzierte Rezeption von Plotins Theorie vom "Charme" des Guten. Entsprechendes gilt für das andere, m.W. für diese Stelle noch nicht notierte[65] Plotin-Zitat über "dasjenige am Geist, was nicht Geist ist" (*In Prm.* VI 1047, 16 = Plot. V 5, 8, 22 f.). Zweifellos klingt auch bei Plotin der Gedanke eines übergeistigen Elements im Geist an; worauf es Plotin aber vor allem ankommt, ist, dass der Geist, um das Eine zu erkennen, sich seiner Geistigkeit begeben und eine paradoxe, "ungeistige" Erkenntnis- und Seinsweise annehmen muss.[66] Dagegen trägt der Sachverhalt, den Proklos unter analytisch-ontologischer Perspektive beschreibt, keinerlei paradoxe Züge. Das zeigt sich an nichts deutlicher als daran, dass Proklos den Umkehrschluss des plotinischen Satzes formulieren und sagen kann, dass die Gott-Komponente des göttlichen Geistes "Geist ist mit dem, was an ihr nicht Gott ist" — eine Aussage, die im originalen Kontext bei Plotin nicht den geringsten Sinn ergäbe. Plotin könnte das übergeistige Element im Geist allenfalls eine "Spur des Einen" nennen, die dann aktiviert wird, wenn der Geist sich in mystischer Weise selbst entäußert und eins mit dem Einen wird; sie selbst als Geist zu beschreiben, wäre sinnlos, weil durch sie die Erkenntnisform des Geistes gerade überwunden wird. Proklos hingegen kann der Spur des Einen im Geist (der Henade) selbst den Titel Geist geben, weil er sie in ihrer Eigenschaft als Wesenselement des metaphysischen Kompositums "Geist" betrachtet. Plotins tastende Äußerungen über die Erkenntnis des Unerkennbaren sind bei Proklos in eine Reflexion über das ontologische Problem des Verhältnisses der göttlichen Henaden zu den ihnen je zugeordneten ὄντα überführt — ein typischer Fall, in dem plotinische Theorieelemente, in die Gedankenwelt des Proklos übertragen, einen neuen Sinn erhalten.[67]

---

[65] Vgl. aber Saffrey/Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne* I, 147 zu der Parallelstelle *Theol. Plat.* I 14, 67, 3.

[66] Plot. V 5, 8,18–23: καὶ εἰ οἷόν τε ἦν καὶ αὐτῷ τῷ νῷ μένειν μηδαμοῦ [...] ἦν ἂν ἀεὶ ἐκεῖνον βλέπων· καίτοι οὐδὲ βλέπων, ἀλλ' ἓν ἐκείνῳ ὢν καὶ οὐ δύο. νῦν δέ, ὅτι ἐστὶ νοῦς, οὕτω βλέπει, ὅτε βλέπει, τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ.

[67] Natürlich ist es für Proklos das henadische Element im Geist oder in der Seele (ἓν τῆς ψυχῆς oder, wie in unserem Text, mit dem chaldäischen Ausdruck ἄνθος νοῦ genannt), von dem die Einswerdung (ἕνωσις) mit dem Ersten ausgeht; doch ist die Henosis nicht Gegenstand des zitierten Textes. Vgl. oben Anm. 38; außerdem J. Bussanich, 'Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus' *Platonic Theology*', in: A.P. Segonds/C. Steel (Hgg.), *Proclus et la Théologie*

2. *πίστις statt ἔρως: Der Aufstieg zum Guten nach* Theol. Plat. *I 22 - 25*

Es hat sich im Laufe unserer Überlegungen bereits angedeutet, dass Proklos, indem er Plotins die Seienden überstrahlendes "Licht des Guten"[68] als seinstranszendenten Einschlag des Göttlichen interpretiert und als Wirkweise dieses Göttlich-Guten die πρόνοια hervorhebt, die Rolle des Guten als Auslöser des erotischen Strebens in den Hintergrund treten lässt. Tatsächlich fehlt in Proklos' mehrfachen Zitaten der plotinischen Trunkenheitsmetapher jedes Mal die charakteristische Wendung νοῦς ἐρῶν, "der Geist, wenn er liebt". Andererseits ist der Eros als anagogisches Moment, wie eingangs gesagt, bei Proklos durchaus präsent; und die Götter sind für Proklos selbstverständlich schön und geeignet, erotisches Begehren auszulösen. Um Proklos' Rekonstruktion von Plotins mystischer Erotik des Guten genauer zu verstehen, empfiehlt es sich also, das Verhältnis präzise zu bestimmen, in dem der Eros bei Proklos zum Göttlichen steht. Dies soll im Folgenden anhand eines Abschnitts der *Theologia Platonica* geschehen, wo Proklos dem Gottesattribut "gut" die Attribute "weise" und "schön" ergänzend zur Seite stellt und die so gewonnene Triade zur Triade der chaldäischen anagogischen Tugenden "Glaube", "Wahrheit" und "Liebe" (πίστις, ἀλήθεια, ἔρως)[69] in Beziehung setzt, wodurch er zu einer erheblichen Differenzierung des von Plotin vorgegebenen eindeutigen, fast eindimensionalen Bezuges des Eros auf das ἀγαθόν gelangt (*Theol. Plat.* I 22–25).

In diesem Text gewinnt Proklos entsprechend seiner bekannten Methode zunächst aus Platons *Phaidros* die Triade "schön" (καλόν), "weise" (σοφόν) und "gut" (ἀγαθόν) als eine mögliche Auffächerung des θεῖον und fächert dann die Elemente dieser Triade selbst wieder triadisch auf.[70] Das privilegierte Element der Triade ist das Gute, da es, als solches genommen, das höchste, Existenz bewirkende und

---

platonicienne. Actes du colloque international de Louvain, 13 – 16 mai 1998, en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Leuven 2000, 291–310, hier 302 m. Anm. 23; A. Sheppard, 'Proclus' Attitude to Theurgy', *Classical Quarterly*, 32 (1982), 212–224, hier 220–222). Der Auffassung von Guérard, 'L'*hyparxis*', dass das ἄνθος νοῦ ein Erkenntnis-vermögen sei, das sich einzig auf das Intelligible, aber nicht auf das Eine beziehe (von G. begründet mit Procl., *Chald. Phil.* p. 211 des Places), kann ich mich nicht anschließen.

[68] τοῦ ἀγαθοῦ φῶς Plot. VI 7, 22, 11 f.

[69] *Orac. Chald.* fr. 46 des Places.

[70] *Theol. Plat.* I 22, 101, 2 nach *Phdr.* 246 d–e (Proklos ignoriert um der triadischen Interpretation willen Platons "etc." (πᾶν ὅτι τοιοῦτον). Vgl. zu dieser Triade noch *In Alc.* 28, 22–29, 11. 51, 10–53, 2; *Theol. Plat.* III 22, 78, 15–81, 20.

erhaltende Prinzip und mit dem Göttlichen an sich identisch ist.[71] Seine triadische Auffächerung erfolgt im Anschluss an den *Philebos* mit Hilfe der Begriffe "universal erstrebt" (ἐφετόν), "überall hinreichend" (ἱκανόν) und "vollkommen" (τέλειον),[72] die sich nach der dialektischen Grundstruktur von Verharren, Hervorgang und Rückkehr (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή) ordnen[73] — wobei zu bemerken ist, dass der Aspekt des ἐφετόν nicht, wie man vielleicht zunächst erwarten würde, der ἐπιστροφή, sondern der μονή zugeordnet wird.[74] Die Konsequenz dieser systematischen Zuordnung für die Interpretation des Guten als des Erstrebenswerten ist, dass diesem Attribut ein eher statisch-stabilisierender als dynamisch-anagogischer Charakter zugeschrieben wird. Dies geschieht, indem Proklos das Attribut ἐφετόν mit dem Sonnengleichnis der *Politeia* verbindet, wofür allerdings eine interpretierende Ergänzung von Platons Analogie notwendig ist: Proklos setzt das Streben nach dem Guten mit der Anziehungskraft in Beziehung, die die Sonne auf das Sehvermögen habe.[75] Nun garantiert in Platons Original die Idee des Guten Sein und Erkennbarkeit des Seienden, so wie die Sonne Wachsen und Sichtbarkeit des Werdenden garantiert, und ist in diesem Sinne ein erhaltend-stabilisierendes oder, in Proklos' Terminologie, ein μονή-Prinzip. Um das Element des Strebens in dieses Bild zu integrieren, legt Proklos den Schwerpunkt auf die Unerreichbarkeit des Guten:

> Und das Gespanntsein und Streben der Seienden nach ihm ist unauslöschlich; denn dieses Erstrebte (ἐφετόν), nach dem die Seienden verlangen, ist für sie unerkennbar und unerreichbar. Da sie

---

71 *Theol. Plat.* I 22, 101, 5–14.

72 *Phlb.* 20 d. Zum sonstigen Gebrauch dieser Triade vgl. Saffrey/Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne* I, 157 (= Anm. 3 zu S. 101); zur Auslegungstradition seit Plutarch vgl. Whittaker, 'Neopythagoreanism', 107 f. (note 207); ders., 'Proclus and the Middle Platonists', in: Pépin/Saffrey (Hgg.), *Proclus*, 277–291, hier 287–289. ἱκανόν bedeutet in Platons Originaltext "selbstgenügsam" und wird in der Tradition gelegentlich mit αὔταρκες paraphrasiert (Plu., *Is.* 374 d). Proklos' Abweichung erklärt sich wohl daraus, dass die Idee der Selbstgenügsamkeit eher zur μονή gehört, während Proklos ἱκανόν und πρόοδος assoziieren möchte.

73 Vgl. *Theol. Plat.* I 22, 103, 8–11; 104, 1–5 und vor allem 104, 13–16: τό τε οὖν ἐφετὸν ἑδράζει τὰ πάντα καὶ ἐν ἑαυτῷ κατέχει, καὶ τὸ ἱκανὸν εἰς προόδους καὶ ἀπογεννήσεις ἀνεγείρει, καὶ τὸ τέλειον εἰς ἐπιστροφὰς καὶ συνελίξεις τελεσιουργεῖ τὰ προελθόντα. ἑδράζειν ist bei Proklos ein für die μονή stehender *terminus technicus*; vgl. A.P. Segonds, *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon* I, texte établi et traduit, Paris 1985, 151 (Anm. 11 zu S. 42).

74 Die ἐπιστροφή entspricht dem τέλειον, das aktiv als "das Vollendende" zu verstehen ist. Verbindungen von ἔφεσις und ἐπιστροφή sind sonst gängig, vgl. oben Anm. 36.

75 *Theol. Plat.* I 22, 102, 2–9.

> nun weder erkennen noch erfassen können, wonach sie verlangen, tanzen sie um es,[76] liegen mit ihm in Wehen[77] und ahnen es gleichsam dunkel voraus (ἀπομαντεύεται nach Pl., *R.* VI 505 d–e), aber ihr Streben ist unablässig und unaufhörlich, weil sie hinter seiner unerkennbaren und unsagbaren Natur zurückbleiben[78] und unfähig sind, das Erstrebte zu umschlingen und an die Brust zu drücken (*Theol. Plat.* I 22, 102, 15–22).[79]

Die Seienden erstreben das Gute unaufhörlich und können es doch nie erreichen. Daraus ergibt sich für jedes Seiende eine Balance zwischen Streben und Scheitern, die ihm seinen spezifischen Ort in der Seinshierarchie zuweist. Die Unerreichbarkeit des Guten ist somit die Hauptursache für den Bestand der neuplatonischen gestuften Seinsordnung. Gewiss ist dieser Gedanke schon für den Seinsaufbau bei Plotin grundlegend;[80] aber während Plotin aus dem Axiom, dass alles nach dem Guten strebt, nicht nur die Bestandsgarantie des Seins, sondern auch die Möglichkeit einer Überwindung der Transzendenz durch den Eros folgert, interpretiert Proklos das Strebensaxiom ausschließlich als seinsstabilisierendes Prinzip, aus dem sich die feste Gründung jedes Seienden auf seiner je eigenen Stufe in seinem je eigenen Strebensbezug auf das Gute ergibt. In diesem Sinne ist das Streben nach dem Guten für Proklos ein Ausdruck des μονή -Prinzips. Es ist kein Zufall, dass wir vom Eros in diesem Zusammenhang nur einmal bei der Exegese des Attributs ἱκανόν hören, wo er unter die Rubrik der πρόοδος fällt und eher produktiv-providentiellen als anagogischen Charakter zu haben scheint.

Im Kapitel I 25 werden den drei aus dem *Phaidros* gewonnenen Gottesattributen drei anagogische Tugenden — also Formen der Vermittlung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen — aus

---

76 Vgl. zu dieser Metapher *Theol. Plat.* I 3, 16, 20 f. u.ö. Sie ist bereits plotinisch, vgl. VI 9, 8, 36–45.

77 Ein auf Pl., *Smp.* 206 e zurückgehendes, aber wohl von Plotin übernommenes Bild (Plot. III 8, 5, 4; V 3, 17, 15–19; V 8, 12, 3–7 u.ö.). Bei Plotin geht es meistens um die Produktivität der Seele oder des Geistes nach seiner "Schwängerung" durch das je Höhere. Das Besondere bei Proklos scheint zu sein, dass die Seienden mit dem Guten schwanger sind, ohne es je gebären zu können; vgl. allerdings schon Plot. VI 7, 26, 6.

78 λειπόμενα; vgl. zu dieser Bedeutung LSJ s.v. λείπω B.II.3. Anders Saffrey/Westerink: „ils demeurent privés de sa réalité inconnaissable et indicible".

79 καὶ ἡ πρὸς τοῦτο τάσις καὶ ἡ ἔφεσις τῶν ὄντων ἄσβεστός ἐστιν· ἄγνωστον γὰρ ὂν ποθεῖ τὰ ὄντα τὸ ἐφετὸν τοῦτο, καὶ ἄληπτον. μήτε οὖν γνῶναι μήτε ἑλεῖν ὃ ποθεῖ δυνάμενα περὶ αὐτὸ πάντα χορεύει, καὶ ὠδίνει μὲν αὐτὸ καὶ οἷον ἀπομαντεύεται, τὴν δὲ ἔφεσιν ἀκατάληκτον ἔχει καὶ ἄπαυστον, τῆς ἀγνώστου καὶ ἀρρήτου φύσεως αὐτοῦ λειπόμενα, καὶ περιπτύξασθαι καὶ ἐγκολπίσασθαι τὸ ἐφετὸν ἀδυνατοῦντα.

80 Vgl. Tornau, *Plotin.* Enneaden, 54–59.

den *Chaldäischen Orakeln* zugeordnet, nämlich Glaube (πίστις), Wahrheit (ἀλήθεια) und Liebe (ἔρως).[81] Proklos bemerkt eingangs in typisch spätneuplatonischer Weise, dass der differenzierten Struktur des Göttlichen auch eine Differenzierung der Medien (μέσον, μεσότης) des Aufstiegs zu ihm zu entsprechen habe[82] — was wie eine direkte Kritik an Plotins Zentrierung der Aufstiegskonzeption auf den Eros klingt. Stattdessen analysiert Proklos die Methode des Aufstiegs gedanklich nach den drei Elementen der chaldäischen Mittler-Triade, denen wieder die drei menschlichen Lebens- und Erkenntnisformen Theurgie, Philosophie und der "Liebeswahnsinn" aus Platons *Phaidros* zugeordnet werden,[83] so dass sich folgendes Schema ergibt:

[1]	[2]	[3]
ἀγαθόν	σοφόν	καλόν
πίστις	ἀλήθεια	ἔρως
θεουργικὴ δύναμις	θεία φιλοσοφία	ἐρωτικὴ μανία

81 *Orac. Chald.* fr. 46 des Places. Vgl. R. Majercik, *The Chaldaean Oracles*, Leiden 1989, 11 f. 161 f.; H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Paris 1978 (zuerst Kairo 1956), 144–148 mit Anm. 291 und zum Hintergrund 137–144; Beierwaltes, *Proklos*, 320–329; J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, 231–246 (Kapitel „Neoplatonic Faith"); P. Hoffmann, 'La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις: de Proclus à Simplicius', in: Segonds/Steel (Hgg.), *Proclus*, 459–489. G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu* De Vita Pythagorica *des Iamblichos von Chalkis*, München/Leipzig 2002, 169–182, macht wahrscheinlich, dass die von Marinos, *Procl.* 3, 4, erwähnten, vermutlich von Iamblich in das neuplatonische Tugendschema eingeführten "theurgischen Tugenden" mit den Tugenden der chaldäischen Trias identisch sind. Die wichtigsten Texte bei Proklos außer *Theol. Plat.* I 25 sind: *Theol. Plat.* I 2, 11, 8–26 (Voraussetzungen für das Lernen der Theologie); III 22, 81, 11–20; IV 9, 31, 6–16 (beide parallel zu I 25); *In Ti.* I, 212, 12–25 (Voraussetzung für sinnvolles Beten); *In Prm.* IV 976, 4–24 und 926, 5–928, 27 (parallel zu *Theol. Plat.* I 2 und Analogie der Trias zu der alten „pädagogischen Triade" φύσις, τέχνη, μελέτη; vgl. Hoffmann ibid. 464–466); *In Alc.* 51, 10–53, 2 (ebenfalls parallel zu *Theol. Plat.* I 25). Wenig erhellend ist L. Westra, 'Proclus' Ascent of the Soul towards the One in the *Elements of Theology*: Is it Plotinian?', in: G. Boss/G. Seel (Hgg.), *Proclus et son influence*. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985, Zürich 1987, 129–143.

82 *Theol. Plat.* I 25, 109, 4–9.

83 I 25, 112, 25–113, 10. Die beste Abhandlung zu diesem Text und zur systematischen Einordnung der Theurgie in Proklos' Philosophie ist nach wie vor Sheppard, 'Proclus' Attitude', 218–224, der ich für das Folgende in mehreren Punkten verpflichtet bin.

Dieses Schema macht den μεσότης-Charakter der „chaldäischen Triade“ auf den ersten Blick deutlich.[84] Die gängige Übersetzung mit “Glaube”, “Wahrheit”, “Liebe” ist daher insofern irreführend, als sie die Zweipoligkeit aller drei Termini verdeckt: πίστις ist “Glaube, Gewissheit”, aber auch “Verlässlichkeit”; ἀλήθεια ist “Wahrheitserkenntnis” ebenso wie “Wahrheit”, und ἔρως ist die aufstrebende Liebe des Menschen zum Göttlichen ebenso wie die providentielle Liebe des Göttlichen zu dem von ihm Hervorgebrachten.[85] Entgegen dem zu vermutenden ursprünglichen Sinn der Triade in den *Chaldäischen Orakeln*, die dem Eros den höchsten Rang unter den anagogischen Tugenden einräumten,[86] weist Proklos dem Glauben als der herausgehobenen Erkenntnisform des Guten besonderen Wert zu — eine offenbar bewusst vorgenommene Änderung, die von ihm einer ausführlichen Begründung gewürdigt wird.[87] Man hat versucht, Proklos’ angeblichen, sich in der hohen Wertung der Theurgie am Ende des Kapitels äußernden Irrationalismus zur Erklärung heranzuziehen[88] oder auch das gleichsam kontroverstheologische Bedürfnis vermutet, dem christlichen Glauben ein überzeugendes neuplatonisches Äquivalent entgegenzusetzen.[89] Doch betont Proklos lediglich die

---

84 Vgl. auch I 25, 109, 8 und 113, 4 f.: σῴζεται δὲ πάντα διὰ τούτων καὶ συνάπτεται ταῖς πρωτουργοῖς αἰτίαις.

85 Diese beiden Formen ergeben sich für Proklos aus der im *Symposion* beschriebenen Mittlerfunktion des Eros; vgl. *In Alc.* 30, 17–31, 2 (mit Berufung auf das *Symposion*); ibid. 51, 1–8; zum πρόνοια-Aspekt des Eros ibid. 26, 18 f. 32, 15–33, 9. Vgl. R.T. Wallis, *Neoplatonism*, London ²1995, 154. Die Unterscheidung von aufstrebendem und pronoetischem Eros liegt auch der Partie *Hymn.* 2, 4–9 zugrunde (dazu R.M. van den Berg, *Proclus’ Hymns.* Essays, translations, commentary, Leiden 2001, 197–201).

86 Vgl. Majercik, *Chaldaean Oracles*, 162. Für Porphyrios, *Ad Marc.* 24, bedeutet die aufsteigende Folge von Glauben an Gott, Erkenntnis seiner Wahrheit, Liebe zu ihm und Hoffnung auf die Einswerdung mit ihm eine stufenweise enger werdende Annäherung an Gott. Wenn man die von Proklos *In Ti.* I, 211, 8–28 genannten fünf Stufen des philosophischen Gebets γνῶσις, οἰκείωσις, συναφή, ἐμπέλασις, ἕνωσις mit der chaldäischen Triade in Verbindung bringen darf (so Morrow/Dillon, *Proclus’ Commentary*, 13 und Anm. 46 zu S. 55), zeigt sich auch bei Proklos eine aufsteigende Ordnung, in der freilich die als ἕνωσις gefasste πίστις am Ende steht. Vgl. Beierwaltes, *Proklos*, 317–319.

87 *Theol. Plat.* I 25, 109, 24–111, 24. Sehr knapp dagegen die Zuordnungen καλόν - ἔρως (109, 10–16) und σοφόν - ἀλήθεια (109, 17–23), wohl weil sie mehr oder weniger evident sind.

88 Saffrey/Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne* IV, 136 („solennelle déclaration d’irrationalisme“); dies. I, 161 (Anm. 1 zu S. 113); Rist, *Plotinus*, 245.

89 Hoffmann, ‘La triade chaldaïque’, 487–489 (über Simplikios). Auffällig ist jedenfalls, dass Iamblich die περὶ θεῶν πίστις des Pythagoras und seiner Anhänger so sehr betont (Iamb., *VP* 138 f.; 148) und dass in diesem Abschnitt die chaldäische Trias anzuklingen scheint; vgl. Staab, *Pythagoras*, 353–358. 368 f.

Überlegenheit der Theurgie über das menschliche diskursive Denken, nicht aber über die θεία φιλοσοφία, die dessen Grenzen ja gleichfalls überwinden will;[90] und er grenzt zwar die von ihm gemeinte Form der πίστις sorgfältig von anderen, niederen Formen ab, nennt dabei aber nur die von Platon und Aristoteles erwähnten Formen des naiven Glaubens sinnlicher Eindrücke und der Überzeugung aufgrund rationaler Beweisgänge oder noetischer Evidenz,[91] nicht aber die irrationale Autoritätsgläubigkeit, als die der christliche Glaube in der paganen Polemik seit Kelsos zu erscheinen pflegt. Proklos' Vorgehen entspricht einfach der im ersten Buch der *Theologia Platonica* durchweg geübten Methode, die Anwendung eines Prädikats auf das überseiende Göttliche dadurch zu legitimieren, dass diese Anwendungsform von den analogen, auf die verschiedenen Seins- und Erkenntnisstufen von der Sinnlichkeit bis zum Geist bezogenen Bedeutungen abgegrenzt wird.[92] Kurz: Außerphilosophische Erklärungen für Proklos' Privilegierung der πίστις als Zugang zum Guten überzeugen nicht; wir müssen nach philosophischen suchen.

Zunächst ist festzustellen, dass sich in der herausgehobenen Stellung der πίστις unter den Vermittlungsformen eine entsprechende Position des Guten unter den Gottesattributen spiegelt, die anfangs (wie von dem zugrunde liegenden *Phaidros*-Text vorgegeben) gleichberechtigt schienen, zuletzt aber in ein Subordinationsverhältnis gebracht wurden:

> Bei den Göttern ist das Gute das höchste [der drei Attribute] und das, was am meisten von der Art und Form des Einen ist; das Weise liegt dann schon quasi in Wehen mit dem geistig erkennbaren Licht und den allerersten Formen; das Schöne wiederum sitzt oben auf den Formen auf, es strahlt das göttliche Licht aus und ist das erste, was man beim Aufstieg zu Gesicht bekommt (*Theol. Plat.* I 24, 108, 20–25).[93]

---

90 Man darf θείας φιλοσοφίας (113, 6) und ἁπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης (113, 7 f.) nicht auf denselben Gegenstand beziehen, was sich schon wegen der antithetischen Attribute verbietet. Vgl. Sheppard, 'Proclus' Attitude', 220; Bussanich, 'Mystical Theology', 300–302.

91 *Theol. Plat.* I 25, 110, 17–111, 10. Vgl. Hoffmann, 'La triade chaldaïque', 467 f.

92 Z.B. I 15, 74, 17–76, 9 (πρόνοια; vgl. die Einleitung 74, 17 mit I 25, 110, 17 f.!); I 19, 90, 16–91, 21 (αὔταρκες). 91, 22–93, 2 (ἄτρεπτον); I 20, 94, 18–95, 22 (ἁπλοῦν: die Einfachheit der Götter ist nicht die der Zahl, der unteilbaren Seele oder des einheitlichen Geistes, sondern eigener Art).

93 τὸ μὲν γὰρ ἀγαθὸν τῶν θεῶν ἀκρότατόν ἐστι καὶ ἑνοειδέστατον· τὸ δὲ σοφὸν ὠδίνει πως ἤδη τὸ φῶς τὸ νοητὸν καὶ τὰ εἴδη τὰ πρώτιστα· τὸ δὲ αὖ κάλλος ἐπ' ἄκροις ἵδρυται τοῖς εἴδεσι καὶ προλάμπει τὸ θεῖον φῶς καὶ τοῖς ἀνιοῦσι πρῶτον ἐκφαίνεται.

Es ist offenkundig, dass diese Anordnung dem ontologischen Grundmuster von μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή folgt. Damit erschließt sich auch der Sinn der Dreizahl der anagogischen Tugenden: Wahrheitserkenntnis ermöglicht dem Seienden auf der Stufe seines Hervorgegangenseins die Besinnung auf sich selbst und seinen göttlichen Ursprung; die Liebe setzt die Bewegung der Rückkehr zu ihm in Gang; und der Glaube vollendet sie im Verharren des Seienden in Gott, so dass sich der Zyklus der Rückkehr zum Göttlichen im Zusammenwirken aller drei Tugenden verwirklicht.[94] Zugleich zeigt sich hierin die fundamentale Einheit der Gottesattribute ebenso wie der Vermittlungsformen und der durch sie geprägten philosophischen Lebensformen. Für Proklos gilt der Grundsatz, dass es kein Verharren ohne Hervorgang und Rückkehr gibt;[95] und dementsprechend wäre es eine sinnlose Vorstellung, dass ein Mensch, der den Aufstieg primär durch Vermittlung des Eros sucht, dadurch "nur" bis zum Schönen vordringen könnte und vom Guten ausgeschlossen bliebe, oder dass es einen neuplatonischen Philosophen geben könnte, der nicht zugleich Theurg und pädagogischer Erotiker wäre.[96] Doch neben der Einheit verdient auch die Differenzierung Beachtung; und hier steht es für Proklos fest, dass das dynamische, für den Drang zur Rückkehr stehende Prinzip Eros nicht gleichzeitig die Erfüllung dieses Dranges beschreiben kann. Hier ist ein Prinzip notwendig, das die μονή des Guten spiegelt und für das Zur-Ruhe-Kommen nach Aufhebung aller Bewegung steht; und eben dies ist die chaldäische πίστις in der Auslegung des Proklos.

Der Vorrang der πίστις als Phänomen des Angekommenseins vor der Prozesshaftigkeit von Wahrheitserkenntnis und Liebesbegehren wird an folgenden Texten deutlich:

> Wenn man sich darum bemüht, mit dem Guten in Berührung zu kommen, dann braucht man kein Wissen (γνώσεως) und keine

[94] Dieser Sachverhalt wird an der zitierten *Theologia*-Stelle vielleicht nicht auf den ersten Blick deutlich, ist aber an einer Parallelstelle sehr klar ausgespochen: [...] πίστις καὶ ἀλήθεια καὶ ἔρως ἡ μὲν ἑδράζουσα [= μονή] τὰ πάντα καὶ ἐνιδρύουσα τῷ ἀγαθῷ, ἡ δὲ ἐκφαίνουσα [= πρόοδος] τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἅπασι γνῶσιν, ὁ δὲ ἐπιστρέφων πάντα καὶ συνάγων εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν (*In Alc.* 51, 19–52, 2; vgl oben Anm. 73).

[95] *Elem.* 35; *In Ti.* II, 209, 23 f.

[96] Eine gute Skizze dieses Selbstverständnisses der neuplatonischen Philosophen bietet van den Berg, *Proclus' Hymns*, 3–5. Vgl. Sheppard, 'Proclus' Attitude', 220.

> Aktivität (ἐνεργείας) mehr, sondern feste Gründung, bleibenden Stand (μονίμου καταστάσεως) und Ruhe (*Theol. Plat.* I 25, 109, 24–110, 1).[97]

> Man darf nicht nach Art des Wissens (γνωστικῶς) und nicht mit Unvollkommenheit (ἀτελῶς) nach ihm suchen (ibid. 110, 9).[98]

Unvollkommenheit ist nach Platons *Symposion* ein Kennzeichen des Eros, das ihn nach jener vollkommenen Weisheit und Schönheit streben lässt, die der Gott immer schon hat; die Zuordnung von γνῶσις und ἀλήθεια bedarf keines Kommentars.[99] πίστις ist somit im Gegensatz zu den intentionalen und in diesem Sinne unfertigen Medien Eros und ἀλήθεια der Zustand der vollkommenen Vereinigung (ἕνωσις) des Seienden mit dem Guten[100] nach Vollendung des Kreises von πρόοδος und ἐπιστροφή und ihrer Rücknahme in den Ursprungszustand der μονή. Anders ausgedrückt: πίστις ist der Zustand, in dem Bewegung (κίνησις) und Aktivität (ἐνέργεια) des Eros zur Ruhe kommen.[101]

Nun können die "chaldäischen Tugenden" ihre anagogische, vermittelnde Leistung nur vollbringen, wenn es in der Erfahrungswelt Ansatzpunkte gibt, von denen aus eine Vermittlung zum Höchsten möglich ist. Im Fall von ἀλήθεια und ἔρως sind das für Proklos in Übereinstimmung mit der ganzen griechischen Tradition der angeborene Wissensdrang und die naturgegebene Anziehungskraft des Schönen. Aber wo gibt es einen vergleichbaren Ansatzpunkt für den Glauben, die Gewissheit? Proklos' Antwort auf diese Frage in *Theol. Plat.* I 25 ist eine neue Auslegung des Satzes, dass alles nach dem Guten strebt, die, von Plotin her gesehen, ausgesprochen bemerkenswert ist:

> Denn weder das Schöne noch das Weise noch irgendetwas anderes von dem, was ist, ist für alle Seienden so gewiss (πιστόν), so sicher (ἀσφαλές) und jeder Zweideutigkeit, jedes differenzierten [geistigen] Zugriffs und jeder differenzierten Bewegung[102] enthoben wie das

---

97 πρὸς δὲ αὖ τὸ ἀγαθὸν οὐ γνώσεως ἔτι καὶ ἐνεργείας δεῖ τοῖς συναφθῆναι σπεύδουσιν, ἀλλ' ἱδρύσεως καὶ μονίμου καταστάσεως καὶ ἠρεμίας.

98 δεῖ γὰρ οὐ γνωστικῶς οὐδὲ ἀτελῶς τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν.

99 οὐδὲ (110, 9) sollte daher nicht epexegetisch verstanden werden (Saffrey/ Westerink: "c'est-à-dire"). Vgl. zum Ausschluss des Erotischen und Gnoseologischen noch 111, 22 f.: ἀκίνητον […] καὶ ἄρρητον ἔφεσιν τοῦ ἀγαθοῦ.

100 Zum Verständnis von πίστις als ἕνωσις vgl. Beierwaltes, *Proklos*, 322–329 (mit wichtigen Klärungen zur Abgrenzung vom christlichen Glaubensbegriff).

101 Vgl. *Theol. Plat.* I 25, 110, 2: τί τῆς ἐνεργείας παύσει καὶ κινήσεως;

102 πάσης ἀμφιβολίας καὶ διῃρημένης ἐπιβολῆς καὶ κινήσεως ἐξῃρημένον. Dies ist nicht leicht zu verstehen. Sicher ist, dass es den zentralen Terminus "gewiss" (πιστόν) explizieren soll, dass also die unmittelbare Evidenz, mit der man sich des Guten gewiss ist, von einer allmählichen geistigen bzw. strebenden Annäherung abgegrenzt werden soll. "Geistiger Zugriff" und "Bewegung" zielen dabei vermutlich, wie schon zuvor, auf die Konkurrenzbegriffe ἀλήθεια und ἔρως. Für die erstere

> Gute. Seinetwegen zieht ja der Geist der erkennenden Aktivität noch eine andere, höhere, vor jeder Aktivität liegende Einung (ἕνωσις) vor; und die Seele achtet die reiche Variiertheit des Geistes und den Glanz der Formen für nichts im Vergleich mit der Erhabenheit des Guten über sie alle — wenn sie ihren Weg hinauf in ihre eigene Existenz (ὕπαρξις)[103] nimmt, verzichtet[104] sie auf das geistige Erkennen, aber das Gute verfolgt und jagt sie immer, sie strebt nach ihm und versucht es quasi zu umschlingen; ihm allein von allem gibt sie sich ohne jeden Zweifel hin [...]. Das also ist der *eine*, sichere Hafen für alle Seienden; dies ist es, was für alle Seienden mehr als alles andere gewiss (πιστόν) ist. Und vermutlich wird deswegen die Berührung und Einung mit ihm von den Theologen *Gewissheit* (πίστις) genannt (*Theol. Plat.* I 25, 111, 7–112, 3).[105]

Proklos geht hier von der Beobachtung Platons aus, dass das Gute von allen Menschen in eindeutiger und kompromissloser Weise erstrebt wird: Jeder verlangt für sich das, was wirklich gut ist, und gibt sich nicht mit einem scheinhaften Surrogat zufrieden.[106] Dies kombiniert Proklos mit Plotins Analogieformel des Guten, nach der das Gute eines Seienden das ihm je Übergeordnete ist, auf das es sich strebend bezieht, um sein eigenes Sein in der bestmöglichen Weise zu verwirklichen — wobei sich das Gute nicht auf das *Sein* des je Übergeordneten reduzieren lässt, sondern ihm immer transzendent bleibt: Die Konkurrenzbegriffe des Guten, das Schöne und Weise,

---

leuchtet das relativ leicht ein: Die Gewissheit, dass das Gute das Erstrebenswerte an sich ist, ist nicht das Ergebnis eines Denkprozesses, auch keines noetischen. Entsprechend ist diese Gewissheit auch nicht Telos einer durch das Mangelgefühl des Eros ausgelösten Aktivität (κίνησις wie ἐνέργεια in *Theol. Plat.* I 25, 109, 24); darüber siehe sogleich im Haupttext.

[103] Zur ὕπαρξις τῆς ψυχῆς vgl. oben Anm. 38.

[104] ἀφίησιν: ἀφιέναι, synonym mit ἀφελεῖν; es handelt sich um den neuplatonischen aphairetischen Imperativ ἄφελε πάντα.

[105] οὔτε γὰρ τὸ καλὸν οὔτε τὸ σοφὸν οὔτε ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν οὕτω πιστόν ἐστιν ἅπασι τοῖς οὖσι καὶ ἀσφαλὲς καὶ πάσης ἀμφιβολίας καὶ διῃρημένης ἐπιβολῆς καὶ κινήσεως ἐξῃρημένον ὡς τὸ ἀγαθόν. διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ νοῦς τῆς νοερᾶς ἐνεργείας πρεσβυτέραν ἄλλην καὶ πρὸ ἐνεργείας ἕνωσιν ἀσπάζεται· καὶ ψυχὴ τὴν τοῦ νοῦ ποικιλίαν καὶ τὴν τῶν εἰδῶν ἀγλαΐαν οὐδὲν εἶναι τίθεται πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ τῶν ὅλων ὑπεροχήν, καὶ τὸ μὲν νοεῖν ἀφίησιν εἰς τὴν ἑαυτῆς ὕπαρξιν ἀναδραμοῦσα, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀεὶ διώκει καὶ θηρᾷ καὶ ἐφίεται καὶ οἷον ἐγκολπίσασθαι σπεύδει, καὶ μόνῳ τούτῳ τῶν πάντων ἐπιδίδωσιν ἑαυτὴν ἀνενδοιάστως [...]. εἷς οὖν οὗτος ὅρμος ἀσφαλὴς τῶν ὄντων ἁπάντων, καὶ τοῦτο μάλιστα τοῖς οὖσιν ἅπασι πιστόν. καὶ διὰ τοῦτο δήπου καὶ ἡ πρὸς αὐτὸ συναφὴ καὶ ἕνωσις ὑπὸ τῶν θεολόγων πίστις καλεῖται.

[106] Pl., *R.* VI 505 d–e. Natürlich schließt das im Einzelfall Fehlurteile über das Wesen des Guten nicht aus. Doch kann man hier Plotins Traum-Beispiel anführen: Niemand ist befriedigt, wenn er das von ihm erstrebte Gut nur im Traum erlangt hat, so real der Eindruck der Erfüllung im Traum auch gewesen sein mag (Plot. VI 7, 26, 16–24).

werden nicht erstrebt, weil sie schön oder weise sind, sondern weil sie gut sind. Doch während für Plotin an diesem Phänomen vor allem das unausgesetzte Drängen des Strebenden in die Transzendenz interessant war, stellt Proklos — in einer Weise, die an die Methodik hellenistischer Ethik erinnert — seinen axiomatischen Wert in den Mittelpunkt. Man kann bei jedem Seienden darüber streiten,[107] ob es erstrebenswert ist, nur im Fall des Guten ist dies absolut gewiss. Und diese Gewissheit (πίστις) ist für Proklos ein Vorbegriff jener höchsten Gewissheit, als die man sich die tatsächliche Vereinigung mit dem Guten zu denken hat.[108] Im Horizont des systematischen Grundmusters von Verharren, Hervorgang und Rückkehr schließen sich das Gute, das es auszeichnende Element des ἐφετόν und die in die ἕνωσις mündende glaubende Gewissheit des Menschen an die Präsenz des Guten zu einer "vertikalen" Einheit unter dem Aspekt der μονή zusammen. Das "epistrophische" Eros-Prinzip tritt demgegenüber in den Hintergrund, weil es kein drängendes Begehren nach etwas gibt, das immer schon da ist.[109]

Da die höchste Verwirklichung von πίστις für Proklos die Vereinigung mit dem Ersten ist, versteht es sich, dass in die Beschreibung dieses Zustandes viel von Proklos' Vokabular der *unio mystica* eingeht, das großenteils — zum Teil in Form des markierten Zitats — von Plotin übernommen ist.[110] Entsprechend der πίστις-Konzeption des

---

[107] ἐνδοιάζειν; vgl. *Theol. Plat.* I 25, 111, 18: ἀνενδοιάστως.

[108] Der Gedanke der irrtumsfreien Gewissheit beim Besitz des Guten klang auch schon bei Plotin an; vgl. oben S. 206 mit Anm. 27.

[109] Wenn Proklos 111, 17 f. von der "Hingabe" der Seele an das Gute spricht, so bezieht sich das nicht, wie an parallelen Stellen bei Plotin, auf die mystische Vereinigung, sondern auf die Gewissheit des *Strebens*. — Natürlich ist die hier formulierte Antithese zwischen Plotin und Proklos etwas überpointiert. Auch für Plotin gilt, dass das Gute uns immer gegenwärtig ist, auch wenn wir uns von ihm abgewandt haben (VI 7, 34, 8 f.; VI 9, 4, 24–26. 7, 3–5). Aber bei Plotin ist das immer mit der Aufforderung verbunden, sich diese Gegenwart bewusst zu machen, sich dem Guten zuzuwenden; eine selbstverständliche Gegenwart, auf die das Adjektiv πιστός passen würde, gibt es bei ihm nicht. Typisch ist I 3, 1, 34 εἰς πίστιν ἀκτέον ὧν ἀγνοεῖ ἔχων. Zum über-rationalen πιστεύειν in V 3, 17, 28 vgl. Hoffmann, 'La triade chaldaïque', 469.

[110] Zu vergleichen ist besonders *Theol. Plat.* II 11, 64, 11–65, 2. Im Einzelnen: *Theol. Plat.* I 25, 110, 10–12: ἐπιδόντας ἑαυτοὺς τῷ θείῳ φωτὶ καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύεσθαι (vgl. 109, 25. 111, 7) τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἑνάδι ~ II 11, 64, 21: μεμυκόσι τοῖς ὀφθαλμοῖς (letztlich zurückgehend auf Plot. I 6, 8, 25). φῶς ~ ibid. 21: ἥλιον (nach Plot. V 5, 8, 1–7). ἵδρυσις: II 11, 65, 26; *In R.* II, 108, 24. ἐπίδοσις: *In R.* I, 180, 25 f. τὸ δ' ἐλλαμπόμενον ἑαυτὸ ἐπιδίδωσιν (vgl. Plot. VI 9, 11, 23). *Theol. Plat.* I 25, 110, 2: τί τῆς ἐνεργείας παύσει καὶ κινήσεως; 110, 1: ἠρεμίας; 111, 5 f.: δεῖ δὲ τὴν θείαν πίστιν ἑνοειδῆ καὶ ἤρεμον ὑπάρχειν ~ II 11, 64, 13–17 (nach Plot. V 1, 2, 16 f.; vgl. Saffrey/Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne* II, 119); 65, 2 τῆς

Proklos, insbesondere ihrer Assoziation mit der μονή, überwiegen dabei freilich Ausdrücke, die für Ruhe, Beständigkeit und Stabilität stehen, allen voran das Wort ἐνιδρύεσθαι ("sich gründen", "festen Grund finden").[111] Ausgespart werden dagegen Metaphern und Analogien, die das Paradoxe, Staunenerregende, Erschütternde der mystischen Erfahrung ausdrücken, wie das Fortgerissenwerden, der Enthousiasmos,[112] die Selbstvergessenheit[113] bis hin zum Selbstverlust[114] oder die lustvolle, eigentlich unmögliche Vereinigung mit dem Geliebten, die die Grenzen jeder Zweiheit überwindet.[115] Gegenüber Plotins Vorstellung von Mystik als einer seinssprengenden Erfahrung kondensiert sich Proklos' Auffassung von Henosis als einem Angekommensein, einer vertrauensvollen Hingabe und einem Münden in das naturgemäße Ziel allen Seins in der Metapher des "einen und sicheren Hafens des Guten"[116] — ein bei Proklos sehr beliebtes Bild, das bei Plotin nicht vorkommt, was kaum ein Zufall ist.

ἐνθέου ταύτης γαλήνης. Viel hiervon entstammt der Mysteriensprache, vgl. *Theol. Plat.* I 3, 16, 1–16, ein ausdrücklich hierauf bezogener Abschnitt (16, 2 τελετῶν), wo Ausdrücke wie "umfangen" (ἐγκολπίζεσθαι 16, 6, vgl. I 25, 111, 17) und "Augen schließen" (μύσασαν 16, 15) wiederkehren.

111 *Theol. Plat.* I 25, 110, 4 und 11; *In Alc.* 30, 16. 51, 16.

112 Plot. VI 9, 11, 12 f. Paradoxie: z. B. V 5, 7, 35. Staunen: V 5, 8, 23.

113 VI 7, 34, 32–38.

114 VI 9, 11, 11 f.

115 Lust: VI 7, 34, 30–32; VI 9, 9, 38; Liebesvereinigung und Aufhebung der Dualität: VI 7, 34, 13–16. Die Metaphern der Ruhe, des Zur-Ruhe-Kommens fehlen auch bei Plotin nicht, stellen aber stets nur die andere Seite des Erregenden und Unbegreiflichen dar; vgl. VI 9, 11, 12–16.

116 *Theol. Plat.* I 25, 111, 25 und 111, 6 f.: ἐν τῷ τῆς ἀγαθότητος ὁρμῷ τελείως ἱδρυνθεῖσαν. Zur Hafen-Metapher vgl. van den Berg, *Proclus' Hymns,* 51–56; ders., 'Towards the Paternal Harbour. Proclean Theurgy and the Contemplation of Forms', in: Segonds/Steel (Hgg.), *Proclus,* 425–443. Vgl. bes. *In Prm.* VII 1171, 4–10: εἴτε οὖν γαλήνη τίς ἐστιν ὑμνουμένη νοερὰ παρὰ τοῖς σοφοῖς, εἴτε ὅρμος μυστικός, εἴτε σιγὴ πατρική, δῆλον ὡς ἀπάντων τῶν τοιούτων ἐξῄρηται τὸ ἕν, ἐπέκεινα ὂν καὶ ἐνεργείας καὶ σιγῆς καὶ ἡσυχίας καὶ πάντων ὁμοῦ τῶν ἐν τοῖς οὖσιν ἀνυμνουμένων στασίμων συνθημάτων. Mir scheint es in diesem Text um die Uneigentlichkeit der im Zusammenhang mit der Erkenntnis des Einen durch πίστις – ἕνωσις angewandten Bezeichnungen "Ruhe", "Schweigen" oder eben "Hafen" als Prädikate für das Eine selbst zu gehen (so wie selbst ἕν und ἀγαθόν keine Aussagen über das Eine selbst sind); anders Morrow/Dillon, *Proclus' Commentary,* 522, und van den Berg, 'Harbour' 443, die aus Proklos' Worten folgern, dass die Termini tieferen Seinsebenen angehören. Proklos' Berufung auf die σοφοί an dieser Stelle ist — neben dem allgemeinen Klang der Junkturen ὅρμος μυστικός, ὅρμος πατρικός — das wichtigste Argument für die chaldäische Herkunft der Hafen-Metapher. Das Bild vom "Hafen der Philosophie" ist freilich traditionell, vgl. Cic., *Tusc.* 5, 5 und die breite Ausgestaltung bei Aug., *Beata V.* 1, 1–5, ein Text, über dessen neuplatonische Vorbilder man gern mehr wüsste (freundlicher Hinweis von Gregor Staab).

Von hier aus ist es abschließend möglich, eine systematische Einordnung der Theurgie in Proklos' Konzeption von ἀγαθόν und πίστις zu versuchen, die ja am Ende des Kapitels *Theol. Plat.* I 25 ausdrücklich damit in Verbindung gebracht wird, und zugleich einen Bogen zu unserem Ausgangspunkt zu schlagen. Wie sich gezeigt hat, ist der Eros als Medium der Erkenntnis des Guten bei Proklos darum zurückgetreten, weil die einander korrespondierenden Begriffe ἀγαθόν und πίστις beide in den Bereich der μονή gehören; und wir sahen eingangs im Zusammenhang mit Proklos' Reflexion über die Namen des ersten Prinzips (*Theol. Plat.* II 6), dass nicht nur dem beseelten, bewusst nach dem Guten strebenden Seienden, sondern jedem beliebigen Seienden mit seiner reinen, seinem Wesen und allen es in das Ganze des Seins einordnenden Relationen voraus liegenden Existenz ein unsagbares und unerkennbares Element mitgegeben ist, das es unmittelbar mit dem unsagbaren und unerkennbaren μονή-Aspekt des Ersten verbindet. Nichts anderes als dies ist die unmittelbare henadische oder göttliche Präsenz im Seienden, die auf sein Sein nicht reduzierbar ist und die wir vorhin in Proklos' Analyse des göttlichen Geistes kennen gelernt haben.[117] An diesem Punkt (den sogenannten "Symbolen") setzt bekanntlich die Theurgie an; es ist also nur natürlich, dass sie in Proklos' Aufstiegskonzeption nach ἀγαθόν und πίστις als drittes Element dem μονή-Bereich zugeordnet wird. Man unterscheidet zwar mit Recht verschiedene Stufen der neuplatonischen Theurgie nach der ontologischen Stufe des mit ihrer Hilfe erreichbaren Ziels und — damit einhergehend — nach dem Grad ihrer Ritualisierung;[118] doch ob es sich nun um die Verhütung von Erdbeben oder um die Vereinigung mit dem höchsten Guten

---

[117] Vgl. *In Ti.* I, 210, 11–26, bes. 14–16: καὶ ταῦτα οὐκ ἐν ψυχαῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἑπομένοις ἀψύχοις πάρεστι θεωρεῖν; 210, 30–211, 8. Zum theurgischen Symbolismus: Lewy, *Chaldaean Oracles,* 190–195; van den Berg, *Proclus' Hymns,* 70; 74; 79–84. Vgl. *Sacr.* 3–10 Bidez mit der Parallelität des Ansatzes beim sinnlich wahrnehmbaren Schönen im erotischen Aufstieg und des Ansatzes bei den sinnenfälligen συμπάθειαι im theurgischen Aufstieg; hierfür bilden die von uns besprochenen Texte den systematischen Hintergrund. Vieles hiervon dürfte auf Iamblich zurückgehen, der auch die Tugenden der chaldäischen Trias (erweitert um die Hoffnung, ἐλπίς) schon mit der Theurgie in Verbindung gebracht zu haben scheint; vgl. Staab, *Pythagoras,* 180 f. mit Hinweis auf Iamb., *Myst.* III 31. V 26.

[118] Man unterscheidet 1) Verhütung von Unheil im irdischen Bereich ('weiße Magie'), 2) den Aufstieg zum Geist, der durch rituelle Handlungen wie das Singen von Hymnen unterstützt wird; 3) die mystische Einswerdung mit dem höchsten Prinzip, bei der es für Rituale keine Verwendung gibt (*Chald. Phil.* fr. 2, p. 207, 17–24 des Places). Vgl. Sheppard, 'Proclus' Attitude'; van den Berg, *Proclus' Hymns,* 76–79.

handelt, das Funktionieren der theurgischen Technik wird stets durch die Präsenz eines inkommensurablen, seinstranszendenten Elements in jedem Seienden gesichert, das als theurgisches Symbol seine direkte Verbindung zum Göttlichen ist.[119] Man kann hieran die Entwicklung ermessen, die das neuplatonische Aufstiegsdenken seit Plotin genommen hat: An die Stelle der Erfahrung erregender Fremdheit, die die Annäherung an das Transzendente für Plotin bedeutete, ist die beruhigende Gewissheit getreten, dass das Göttliche durch seine σύμβολα und συνθήματα überall gegenwärtig und unmittelbar verfügbar ist.[120]

Anhang: Zur Textgestalt von Procl., In Prm. *VI 1047, 10 f. Cousin*

Die Stelle ist einhellig überliefert in der Form: διὰ τοῦτο τὸ ἓν θεός ἐστι καὶ νοῦς. Die einzige Möglichkeit, das zu übersetzen, ist: "Deswegen ist das Eine Gott und Geist." Entsprechend Moerbeke: *et propter hoc le unum deus est et intellectus* (p. 346, 95 f. Steel), und Saffrey/Westerink: "c'est pourquoi l'un est dieu et intellect" (*Proclus. Théologie platonicienne* III, texte établi et traduit par H.D.S. et L.G.W., Paris 1978, LXIV). Die Übersetzung von J. Dillon: "for this reason the One is God and so is Intellect" (G.R. Morrow/J.M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, translated by G.R.M. and J.M.D., introduction and notes by J.M.D., Princeton 1987, 406) ist sprachlich nicht möglich, macht aber auf ein Problem mit dem traditionellen Verständnis

---

119 Vgl. die ausgezeichneten Bemerkungen von Sheppard, 'Proclus' Attitude', 220 f. (fußend auf *Chald. Phil.* fr. 5 des Places).

120 Zur Wiederaufnahme der Sprache der plotinischen Mystik in Texten über die Theurgie vgl. Procl., *In R.* II, 108, 21–24: ὡς τοὺς μὲν τῶν τελουμένων καταπλήττεσθαι δειμάτων θείων πλήρεις γιγνομένους, τοὺς δὲ συνδιατίθεσθαι τοῖς ἱεροῖς συμβόλοις καὶ ἑαυτῶν ἐκστάντας ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν. Dieser Text vereint die Sprache der Mysterien, der ekstatischen Mystik und der Theurgie, wobei der theurgische Aspekt durch die Antithese zum "Erschrecken" (καταπλήττεσθαι) vor dem Göttlichen wiederum etwas Beruhigend-Stabilisierendes (ἐνιδρῦσθαι) erhält. — Als eine Art Zusammenfassung des Gesagten kann *Theol. Plat.* II 8, 56, 5–57, 3 dienen (mit Saffrey/Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne* II, Anm. 5 auf S. 114). Dort heißt es, 1) dass jedes Seiende durch seine ὕπαρξις bzw. ἕνωσις immer schon mit dem Guten verbunden ist (wie *Theol. Plat.* II 6), 2) dass dieses Verbindende die συνθήματα der *Chaldäischen Orakel* sind (mit Zitat von *Orac. Chald.* fr. 39 und 108 des Places), 3) dass die diese Symbole aktualisierende mystische Vereinigung den Seienden dadurch zukommt, dass sie gleichsam ihre eigene Natur ablegen und nur noch die Symbole des Göttlichen sein wollen, 4) dass dieser Zustand den Wehen (ὠδίς) und dem Liebesbegehren (ἔρως) ein Ende setzt (Zitat von Pl., *R.* VI 490 b).

aufmerksam. Nach dem Zusammenhang seiner Argumentation kommt es Proklos nicht darauf an, eine Aussage über das Eine und seine Göttlichkeit oder Geistigkeit zu machen, sondern darauf, dass der Geist als solcher (die Monade der Geist-Taxis) ein Gott ist — und zwar nicht aufgrund seines Geist-Seins (1047, 12 f., unmittelbar nach unserer Stelle: οὐδὲ γὰρ ὅλως, καθὸ νοῦς, θεός· νοῦς γὰρ δὴ καὶ ὁ μερικὸς νοῦς, ἀλλ' οὐ θεός), sondern weil ihm seine spezifische Henade (τὸ ἓν [...] τοῦ νοῦ 1047, 2) gegenwärtig ist, die seinem Geist-Sein transzendent ist und es ermöglicht (1047, 9 f., unmittelbar vor unserer Stelle: τὸ δὲ ἓν ἐπέκεινα τῆς νοερᾶς οὐσίας καὶ συνεκτικὸν αὐτῆς). Der vom Gedankengang geforderte Sinn von 1047, 10 f. ist also: "und wegen dieses [in 9 f. genannten] Einen ist auch der Geist Gott"; diesen Sinn kann der griechische Satz aber nur haben, wenn νοῦς Subjekt ist und mit dem Artikel steht. Es ist also zu schreiben: διὰ τοῦτο τὸ ἓν θεός ἐστι καὶ <ὁ> νοῦς.

Zwar kann νοῦς bei Proklos als eine Art Eigenname behandelt werden und ohne Artikel stehen, doch ist dies für einen uneindeutigen Kontext wie den vorliegenden unwahrscheinlich. Zusätzliche Stützung erfährt die hier vorgeschlagene Änderung durch die Partie 1045, 26–1046, 13, wo die Natur-Henade in analoger Weise herauspräpariert wird wie in 1046, 13–1047, 25 die Geist-Henade. In 1046, 6 f. wird die Natur-Henade bezeichnet als τὸ ἄνθος αὐτῆς [= τῆς φύσεως], καθὸ καὶ ἡ φύσις θεός. Dies ist gedanklich und sprachlich genau parallel zu 1047, 10 f. (der chaldäische Ausdruck τὸ ἄνθος entspricht τὸ ἓν als Bezeichnung der Henade, καθὸ ~ διὰ τοῦτο), und der Artikel sollte an beiden Stellen stehen. Ein weiteres (wenngleich weniger gewichtiges) Argument bietet der Querverweis in *Theol. Plat.* I 14, 67, 2 f.: καὶ ἐν ἄλλοις <ἐδείξαμεν> ὅτι καὶ ὁ νοῦς οὗτος τῷ πρὸ ἑαυτοῦ μὴ νῷ θεός (vgl. Saffrey/Westerink III, LXVI Anm. 1). Da in dieser Formulierung Plot. V 5, 8, 22 f. anklingt und unmittelbar zuvor Plot. VI 7, 35, 23–25 zitiert wird, ist es einigermaßen wahrscheinlich, dass der Querverweis sich auf *In Prm.* VI 1047, 9–26 bezieht. Wenn das richtig ist, dann ist *Theol. Plat.* I 14, 67, 2 f. eine Paraphrase von *In Prm.* VI 1047, 10 f., die den hier angenommenen, die Einfügung des Artikels erfordernden Sinn der Stelle (Subjekt <ὁ> νοῦς, nicht τὸ ἕν) bestätigt.

PROKLOS ÜBER SELBSTREFLEXION UND SELBSTBEGRÜNDUNG*

Carlos Steel

"Kehre zu dir selbst zurück". Diese Aufforderung steht nach neuplatonischem Verständnis am Anfang der Philosophie. In der Rückkehr zu sich selbst (ἐπιστροφὴ εἰς ἑαυτόν) entdeckt der Mensch sein eigenstes Wesen, seine Seele, und erlangt damit auch Zugang zur Erkenntnis des Seienden insgesamt. Denn unsere Seele gehört dem intelligiblen Bereich an, und jede Seele ist selbst "eine geistige Welt". Dass dies nicht nur eine These, sondern auch eine geistige Erfahrung ist, zeigt Plotin in dem berühmten Anfang von *Enn.* IV 8 (6): "Immer wieder wenn ich aus dem Leib aufwache in mich selbst, lasse ich das andre hinter mir und trete ein in mein Selbst, sehe ich eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören."[1] Der weise Mensch wird nicht länger neugierig die äußeren Dinge erforschen, sondern sich zu sich selbst kehren: Er findet ja "alles in sich" (πάντα εἴσω).[2] Selbsterkenntnis hat also nicht nur einen ethischen Sinn wie in dem bekannten Spruch des Delphischen Heiligtums (γνῶθι σαυτόν), sondern ist der Ausgangspunkt aller philosophischen Betrachtungen. Aus diesem Grund haben die Neuplatoniker das Studium des platonischen *Großen Alkibiades* an den Anfang ihres Curriculums gestellt.[3] Das Ziel dieses Dialoges, so sagt Proklos, ist es, "das Wesen des Menschen offenbar zu machen und einen jeden von uns auf sich selbst zurück-

---

* Eine erste Version dieses Beitrages erschien in französischer Sprache: 'Conversion vers soi et constitution de soi selon Proclus', in: A. Charles-Saget (Hg.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris 1998, 161–175. Mein Dank gilt Christoph Helmig (Leuven) für seine Hilfe bei der Redaktion des deutschen Textes.

1 Übers. R. Harder (*Plotins Schriften* I, Hamburg 1956).

2 Plot. III 8 (30), 6, 40.

3 Vgl. Procl., *In Alc.* 11, 14–18 (Segonds). Über den Platz des *Alkibiades* im neuplatonischen Curriculum s. Segonds' Kommentar zur Stelle (132, Anm. 2). Proklos setzt den *Alkibiades* ausdrücklich mit dem Delphischen Spruch in Beziehung. Dieser Dialog, so schreibt er, lehrt uns mit wissenschaftlichen Argumenten, was die Aufforderung "Erkenne dich selbst" eigentlich bedeutet, vgl. *ibid.* 19, 13–22. 5, 6–14. Vgl. ferner *Prov.* 51, 1. 52, 5.

zuwenden, weg von unserem auf Äußerliches gerichteten Streben".[4] Darum sind in diesem Dialog wie in einem Samen die Prinzipien der gesamten platonischen Philosophie angelegt.[5]

Seit Sokrates seine Mitbürger aufforderte, "sich mehr um Einsicht zu kümmern und die mögliche Besserung der Seele denn um Ehre, Macht und Geld",[6] ist "die Sorge um das Selbst" das zentrale Anliegen der antiken Philosophen geworden.[7] Dennoch ist der Ausdruck ἐπιστροφὴ εἰς ἑαυτόν erst vergleichsweise spät belegt. Ἐπιστροφή, was "Rückkehr", "Umkehr" oder "Sichumwenden" bedeutet, und ἐπιστρέφειν haben schon früh eine metaphorische Bedeutung angenommen: "Aufmerksamkeit für etwas haben" oder "seine Aufmerksamkeit auf etwas richten". In der Septuaginta und bei den griechischen Vätern wird das Verb ἐπιστρέφειν oft benutzt im Sinne von "Rückkehr", "Bekehrung" oder "Konversion": "Kehrt euch ab von euren bösen Wegen, kehrt zu eurem Gott zurück". Der Ausdruck ἐπιστροφὴ εἰς ἑαυτόν begegnet zuerst in der kaiserzeitlichen Stoa und zwar bei Epiktet. In seinem bekannten *Handbüchlein der Moral* gibt Epiktet den folgenden Rat:

> Bei allem, was dir passiert, denke daran, *dich zu dir selbst zu kehren* (ἐπιστρέφων ἐπὶ σεαυτόν) und dich zu fragen: "Welche Kraft hast du, um richtig darauf zu reagieren?" Wenn du einen schönen Knaben oder ein schönes Mädchen siehst, so wirst du als Gegenkraft Selbstbeherrschung haben; erwartet dich schwere Anstrengung, so wird dein Gegenmittel Ausdauer sein, wird dir eine Beleidigung zuteil, so wirst du mit Duldsamkeit reagieren. Wenn du dich daran gewöhnt hast, werden dich die (falschen) Vorstellungen und Eindrücke nicht mehr beherrschen.[8]

---

[4] Procl., *In Alc.* 14, 3–5: σκοπὸς μέν ἐστιν αὐτῷ τὴν οὐσίαν ἐκφῆναι τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐπιστρέψαι πρὸς ἑαυτὸν ἕκαστον ἡμῶν ἀπὸ τῆς εἰς τὰ ἔξω βλεπούσης ὁρμῆς.

[5] Procl., *In Alc.* 11, 3–13. Über Selbsterkenntnis als Ursprung der gesamten Philosophie vgl. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt [2]1979, 278–280.

[6] *Ap.* 29 d–e (Übersetzung Apelt).

[7] Zur Wichtigkeit dieses Themas im antiken Denken vgl. die schöne Einleitung von P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995 (dt. *Wege zur Weisheit – oder was lehrt uns die antike Philosophie*, Frankfurt a. M. 1999).

[8] Epict., *Ench.* 10, 1–6: Ἐφ' ἑκάστου τῶν προσπιπτόντων μέμνησο ἐπιστρέφων ἐπὶ σεαυτὸν ζητεῖν, τίνα δύναμιν ἔχεις πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτοῦ. ἐὰν καλὸν ἴδῃς ἢ καλήν, εὑρήσεις δύναμιν πρὸς ταῦτα ἐγκράτειαν· ἐὰν πόνος προσφέρηται, εὑρήσεις καρτερίαν· ἂν λοιδορία, εὑρήσεις ἀνεξικακίαν. καὶ οὕτως ἐθιζόμενον σε οὐ συναρπάσουσιν αἱ φαντασίαι. (Übersetzung Capelle/Nickel, Zürich/München 1987, leicht modifiziert). Eine Gegenüberstellung der stoischen und neuplatonischen ἐπιστροφή gibt P. Aubin, *Le problème de la 'conversion'. Étude sur un terme commun à l'Hellénisme et au Christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1963, besonders 60–63.

In seinen Lehrgesprächen kritisiert Epiktet, gleichsam wie ein neuer Sokrates, diejenigen, die ihr Glück in äußerlichen Gütern wie Reichtum, Gesundheit und Ehre suchen. Das alles steht nicht in unserer Macht und kann uns daher auch nicht glücklich machen.

> Worin liegt nun das Gute, da es in diesen Dingen nicht zu finden ist? [...] Es ist dort, wo ihr es nicht vermutet und wo ihr es nicht suchen wollt. Wenn ihr es nämlich wolltet, dann hättet ihr es schon in euch selbst gefunden und würdet nicht draußen umherirren und nicht dem Fremden nachjagen, als ob es euch gehörte. *Richtet eure Aufmerksamkeit* auf euch selbst (ἐπιστρέψατε αὐτοὶ ἐφ' ἑαυτούς). Werdet euch eurer Vorbegriffe bewusst.[9]

Der stoische Weise soll sich also nicht mit Dingen beschäftigen, die nicht in seiner Macht stehen. Er soll sich zu sich selbst wenden, denn nur im Inneren findet er die Freiheit und das wahre Gute. In sich selbst hat er nämlich die Vorbegriffe (προλήψεις), die ihn lehren, in richtiger Art und Weise mit seinen Vorstellungen umzugehen und nur denjenigen zuzustimmen, denen man zustimmen soll. Ἐπιστροφή hat bei Epiktet zuerst die Bedeutung "Aufmerksamkeit". In *diss.* III 16, 15 ist der Ausdruck verbunden mit προσοχή.[10] Die Aufforderung zur Rückkehr zu sich selbst hat eine moralische Bedeutung. "Deine ganze Aufmerksamkeit (ἐπιστροφή)", sagt Epiktet, "sei gerichtet auf deine γνώμη, dein Entscheidungsvermögen".[11] Das moralisch richtige Handeln beruht ja nicht auf den nach außen gerichteten Handlungen, sondern in erster Linie auf der richtigen Entscheidung. Dieses Vermögen zur Entscheidung macht unsere Freiheit und Tugend aus.

Schon vor Epiktet hat Seneca denselben Rat gegeben: "Kehre zu Dir selbst zurück, soweit Du kannst".[12] Dieser Gegensatz zwischen Innen und Außen darf aber nicht in einem platonischen Sinne verstanden werden. Wenn Seneca oder Epiktet uns auffordern, uns auf uns selbst zurückzuwenden, dann meinen sie damit keine Flucht von den nach außen gerichteten Handlungen in eine Betrachtung der inneren

---

[9] Epict., *Diss.* III 22, 38–39: Ἐν τίνι οὖν ἔστι τὸ ἀγαθόν, ἐπειδὴ ἐν τούτοις οὐκ ἔστιν; [...] ὅπου οὐ δοκεῖτε οὐδὲ θέλετε ζητῆσαι αὐτό. εἰ γὰρ ἠθέλετε, εὕρετε ἂν αὐτὸ ἐν ὑμῖν ὂν οὐδ' ἂν ἔξω ἐπλάζεσθε οὐδ' ἂν ἐζητεῖτε τὰ ἀλλότρια ὡς ἴδια. ἐπιστρέψατε αὐτοὶ ἐφ' ἑαυτούς, καταμάθετε τὰς προλήψεις ἃς ἔχετε (Übersetzung Capelle/Nickel, Zürich/München 1987, leicht geändert)

[10] Von der προσοχή handelt die ganze *Diss.* IV 22. Auch bei Plotin sind die beiden Begriffe verbunden, vgl. V 1 (10), 12, 12–14: Δεῖ τοίνυν, εἰ τῶν οὕτω παρόντων ἀντίληψις ἔσται, καὶ τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἰς τὸ εἴσω ἐπιστρέφειν, κακεῖ ποιεῖν τὴν προσοχὴν ἔχειν.

[11] Epict., *Ench.* 41, 4–5: περὶ δὲ τὴν γνώμην ἡ πᾶσα ἔστω ἐπιστροφή.

[12] Recede in te ipsum, quantum potes. Sen., *Epist.* 7, 8. Diese und andere Stellen werden distintiert bei Aubin, *Le problème de la 'conversion'*, 60-63.

geistigen Welt, “weg von unserem auf Äußerliches gerichteten Streben”, wie Proklos sagte. Die ἐπιστροφή auf sich selbst ist gewiss auch für die Stoiker eine Art innerer Einkehr oder Sammlung, aber ihre Intention ist von der der Platoniker wesentlich zu unterscheiden. Es geht nicht darum, das eigene Selbst wiederzuentdecken im Gegensatz zu der Vielfalt der äußeren Dinge, in denen wir uns verlieren und die uns selbstvergessen machen. Die Stoiker suchen vielmehr in der Wendung zu sich selbst den Ausgangspunkt richtigen Handelns.

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, warum die Neuplatoniker die Stoiker dafür kritisierten, dass sie keine Metaphysik entwickelt haben, die mit dieser Ethik der Rückwendung auf sich selbst korrespondiert. Wie kann man behaupten, dass man das Gute in sich selbst, im eigenen Innern findet, und gleichzeitig eine materialistische Weltsicht verteidigen, die die Seele als eine körperliche Wesenheit bestimmt? Diese zwei Auffassungen widersprechen sich, denn, so Proklos, “nur eine unkörperliche Wesenheit hat das Vermögen, sich auf sich selbst zurückzuwenden”.[13]

Plotin hat diese platonische Kritik an der Stoa in einem seiner ersten Traktate (V 9 [5]) sehr schön formuliert. Dass alle Menschen von Geburt an die Sinneswahrnehmungen vor dem Intellekt gebrauchen, ist ein Faktum. Die meisten bleiben aber auf dieser Ebene stehen und identifizieren das, was Genuss verschafft, mit dem Guten. Einige Philosophen – gemeint sind natürlich die Epikureer — bezeichnen sogar die Entscheidung zwischen Lust und Unlust schon als Weisheit. Plotin vergleicht sie mit Vögeln — man kann hier an Gänse denken —, die, obwohl ihnen die Natur Flügel gab, wegen ihres Gewichts nicht imstande sind zu fliegen. Gegenüber diesen Philosophen sind die Stoiker einen Schritt weitergegangen:

> Andere gibt es, die erheben sich ein kleines Stück über die niedere Welt, indem der bessere Teil ihrer Seele sie vom Angenehmen zum Schönen hintreibt; aber da sie nicht im Stande sind, das Obere zu erblicken, so sinken sie, weil sie keinen anderen Grund haben, auf dem sie stehen können, mitsamt dem Worte Tugend, das sie im Munde führen, hinab zum praktischen Handeln, das heißt zum Auswählen unter eben jenen irdischen Dingen, über die sich hinaufzuheben sie zunächst unternommen hatten.[14]

[13] Procl., *Elem.* 186, s. Anm. 43.

[14] Plot. V 9 (5), 1, 10–16: Οἳ δὲ ἤρθησαν μὲν ὀλίγον ἐκ τῶν κάτω κινοῦντος αὐτοὺς πρὸς τὸ κάλλιον ἀπὸ τοῦ ἡδέος τοῦ τῆς ψυχῆς κρείττονος, ἀδυνατήσαντες δὲ ἰδεῖν τὸ ἄνω, ὡς οὐκ ἔχοντος ἄλλο, ὅπου στήσονται, κατηνέχθησαν σὺν τῷ τῆς ἀρετῆς ὀνόματι ἐπὶ πράξεις καὶ ἐκλογὰς τῶν κάτω, ἀφ’ ὧν ἐπεχείρησαν τὸ πρῶτον αἴρεσθαι (Übersetzung R. Harder).

Die wahren Vögel unter den Philosophen sind für Plotin die Platoniker. Sie sind "gottbegnadete Männer, die von stärkerer Kraft sind und ein schärferes Auge haben". Allein diese "Fernsichtigen" sind der Lage, den überirdischen Glanz zu erkennen und sich zu erheben "über die Wolken und den Dunst der irdischen Welt". Sie "verbleiben dort in der Höhe […] und erquicken sich an jenem Orte, welcher der wahre und ihnen angestammte ist, so wie ein Mensch, der nach langer Irrfahrt in seine [...] Heimat zurückkehrt".[15] Durch die Rückkehr zu ihrem eigenen Selbst beginnt die Seele nämlich, aufzusteigen zu ihrer eigentlichen Heimat, d.h. zu dem wahren Sein, das alles Materiehafte transzendiert. Die platonische Lehre des geistigen Ursprungs der Seele begründet also metaphysisch die Wendung nach innen, die ein zentrales Thema der stoischen Ethik war.

In meinem Beitrag möchte ich am Leitfaden von Proklos untersuchen, welche metaphysischen Implikationen diese Rückwendung auf sich selbst hat. Es soll aufgezeigt werden, dass und warum die Rückwendung auf sich selbst zugleich eine Konstitution des Selbst ist und warum wir durch die Erkenntnis des eigenen Selbst zugleich auch zu entdecken vermögen, was das wahre Sein ist.

I. *Triadische Wirklichkeit*

Bevor wir uns unserem eigentlichen Thema, der Rückwendung *auf sich selbst*, zuwenden, sollen zuerst einige Bemerkungen folgen zur allgemeinen Bedeutung der ἐπιστροφή in der Philosophie des Proklos.[16] Die Rückwendung ist einer der drei wesentlichen Momente, die die dynamische Struktur der Wirklichkeit ausmachen: Verharren (μονή), Hervorgang (πρόοδος) und Rückwendung (ἐπιστροφή). Alles, was her-

---

[15] Plot. V 9 (5), 1, 19–21: ἔμεινεν ἐκεῖ […] ἡσθὲν τῷ τόπῳ ἀληθινῷ καὶ οἰκείῳ ὄντι, ὥσπερ ἐκ πολλῆς πλάνης εἰς πατρίδα […] ἀφικόμενος ἄνθρωπος.

[16] Die folgende Darstellung basiert auf den Propositionen 29–39 der *Elementatio theologica*. Zur Rückwendung auf sich selbst im Neuplatonismus s. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik,* 118–164 und ders., 'Proklos' Theorie des 'authypostaton'', in: ders., *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen,* Frankfurt a. M. 2001, 160–181, hier 171 ff.; Aubin, *Le problème de la 'conversion'*; A.C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism,* Oxford 1990, 123–139, besonders 126–130; L.P. Gerson, '*Epistrophê pros heauton*. History and Meaning', *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), 1–32; R. *Sorabji, The Philosophy of the Commentators,* London 2004, I, sect. 4.

vorgeht, ist in gewisser Weise bereits in seiner Ursache enthalten. Die Ursache ist auf ursprüngliche Weise, was das Hervorgehende auf sekundäre Weise ist. Insofern es mit seiner Ursache identisch ist, "verharrt" das Verursachte in ihr. Erst durch den Hervorgang beginnt das Verursachte, als eine eigene Wesenheit, zu existieren und kann so formal von seiner Ursache unterschieden werden. Wie ein Seiendes in seiner Ursache nicht vollständig verharren kann — sonst würde nämlich nichts entstehen —, so ist es ebenfalls ausgeschlossen, dass das Hervorgehende ins Unendliche fortschreitet. Ohne Rückbindung an seine Ursache würde ein Seiendes seine Existenz vollständig verlieren. Diese Beziehung des Seienden zu seiner Ursache ist das, was Proklos die "Rückwendung" (ἐπιστροφή) nennt. "Alles, was aus etwas hervorgeht, wendet sich gemäß seinem Sein auf das zurück, aus dem es hervorgeht". (*Elem.* § 31). Auf was könnte sich das Streben eines jeden Dinges aber eher beziehen, als auf das, was die Ursache seines Seins ist? Der Endpunkt des Rückgangs fällt daher mit dem Ursprung des Hervorgangs zusammen. Darum sind Verharren, Hervorgang und Rückgang Momente "einer kreisförmigen Aktivität" (§ 33).

In diesem triadischen Prozess ist besonders der Rückgang oder die Rückkehr problematisch. Dass das Verursachte aus seiner Ursache hervorgeht, ist klar. Auch ein Aristoteliker würde damit übereinstimmen, dass jeder Effekt der Möglichkeit nach bereits in seiner Ursache angelegt ist. Aber was ist genau mit "Rückkehr" gemeint? Die Rückkehr scheint den Unterschied zwischen dem Verursachten und seiner Ursache wieder zu negieren und den Hervorgang aufzuheben. So wenig es jedoch einen Hervorgang ins Unendliche ohne eine Rückkehr gibt, so wenig kann es eine vollständige Rückkehr zur Ursache geben. Sonst würde das Verursachte nicht länger *formaliter* als für sich seiend bestehen. Wie Damaskios darlegt, ist der Rückgang nie eine bloße Korrektur (ἐπανόρθωσις) oder Aufhebung, die den Hervorgang rückgängig machte.[17] Man darf also die ἐπιστροφή nicht so auffassen, wie das im christlichen Neuplatonismus geschehen ist, wo der Rückgang ganz eschatologisch ausgelegt wurde: Alle Schöpfung kehrt am Ende der Zeiten zu Gott zurück. Ohne die fruchtbare Originalität dieser christlichen Adaption leugnen zu wollen, muss man zugeben,

[17] Vgl. Dam., *Pr.* II 123, 24–124, 1 Westerink/Combès. Zur Rückwendung bei Damaskios vgl. J. Dillon, 'Damascius on Procession and Return', in: J.J. Cleary (Hg.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven 1997, 369–379.

dass sie zu einer radikalen Fehldeutung der neuplatonischen Metaphysik geführt hat.[18]

Rückgang und Hervorgang machen zusammen die immer tätige dynamische Struktur der Wirklichkeit aus. Durch den Hervorgang erhält eine Wesenheit ihr "Sein", durch ihre Rückwendung auf die Ursache dieses Seins das ihr eigentümliche "Gut":

> Wodurch nämlich einem jeden das Sein zukommt, dadurch kommt ihm auch das Wohlsein zu; wodurch das Wohl, daraufhin richtet sich das Streben zuerst. Woraufhin aber das Streben sich zuerst richtet, daraufhin geht die Rückwendung.[19]

Mit Damaskios kann man darum die Rückwendung als τελειοποιόν, als das, was Vollkommenheit herstellt, bezeichnen, den Hervorgang aber als das, was Sein gibt (οὐσιοποιόν).[20]

II. *Die Reflexivität der Erkenntnis*

Wenn "Rückwendung" schon für sich genommen ein problematischer Begriff ist, dann gilt das umso mehr für die Rückwendung *auf sich selbst.* Wie kann sich eine Wesenheit auf sich selbst zurückwenden, wenn sie doch immer schon identisch ist mit sich selbst? Oder muss diese Wesenheit zuerst aus sich selbst hervorgegangen sein, um sich so von sich selbst unterscheiden zu können? Bei jedem Hervorgang vollzieht sich eine Unterscheidung (διάκρισις), damit das Hervorgegangene als eine von seiner Ursache verschiedene Wesenheit existieren kann. Die Rückwendung hingegen stellt die Ähnlichkeit mit der Ursache her.[21] Wie kann es aber Hervorgang und Rückkehr im Selben aus dem Selben zum Selben geben? Tatsächlich sagt Proklos in Proposition 15 der *Elementatio theologica*: "Darin besteht nämlich die Rückwendung auf sich selbst, dass *beide Eines werden*, das, was sich

---

[18] Zum Unterschied zwischen einem christlichen und einem neuplatonischen Verständnis der Rückwendung s. C. Steel, 'Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie', in: J.A. Aertsen/M. Pickavé (Hgg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 29), Berlin 2002, 115–137.

[19] Procl., *Elem.* 31 (34, 34–36, 2): δι' οὗ γὰρ τὸ εἶναι ἑκάστῳ, διὰ τούτου καὶ τὸ εὖ· δι' οὗ δὲ τὸ εὖ, πρὸς τοῦτο ἡ ὄρεξις πρῶτον· πρὸς ὃ δὲ πρῶτον ἡ ὄρεξις, πρὸς τοῦτο ἡ ἐπιστροφή.

[20] Vgl. Dam., *Pr.* II 125, 15–16 Combès: οὐσιοποιὸν γὰρ τοῦ τρίτου τὸ προεληλυθέναι, τὸ δὲ ἐπιστρέφεσθαι τελειοποιόν.

[21] Vgl. Procl., *Elem.* 29. 32; *Theol. Plat.* III 2, 7, 21-27.

zurückwendet und das, worauf es sich zurückwendet."[22] Es hat also den Anschein, als sei der Unterschied oder die Differenz, die die Bewegungen des Hervorgangs und der Rückwendung möglich macht, im Falle der Rückwendung auf sich selbst nicht mehr existent. Es ist eine Rückkehr des Selben zum Selben und ein Hervorgehen des Selben aus dem Selben. Die auf sich selbst bezogene Wesenheit bewegt sich in einem Kreis. Aber ein solcher Kreis kann keinen Beginn und kein Ende haben, weil das, zu dem er sich bewegt, und das, aus dem er hervorgeht, ein und dasselbe sind: Es scheint sich um einen *circulus vitiosus* zu handeln.

Jedoch kann man nicht leugnen, dass gewisse Wesenheiten zu einer solchen Rückwendung auf sich selbst in der Lage sind. Diese Reflexivität ist, so Proklos, insbesondere bei der Selbsterkenntnis gegeben. Denn "jede Wesenheit, die das Vermögen besitzt, sich selbst zu erkennen, hat auch das Vermögen, sich in jeder Art und Weise auf sich selbst zurückzuwenden."[23] Dass es solche auf sich selbst bezogene Wesen gibt, wissen wir aus eigener Erfahrung. Denn ein Mensch hat nicht nur die Fähigkeit, die Dinge außerhalb seiner selbst zu erkennen, er kann ebenfalls seine Aufmerksamkeit auf sich selbst und auf seine Handlungen richten, seine Gedanken und Vorstellungen überdenken. Die *Reflexivität* ist aber viel mehr als dieses Vermögen zur Introspektion.[24] Sie charakterisiert jeden im eigentlichen Sinne kognitiven Akt. Ein Erkenntnisakt ist nicht vollendet, solange das erkennende Subjekt nicht zu sich selbst "zurückgekehrt" ist. Ziel dieser Rückkehr ist es also, in sich selbst den Gegenstand der Erkenntnis zu finden. Und in der Tat ist es bei der Erkenntnis nicht ausreichend, sich den Gegenständen außer uns zuzuwenden: Man muss sie sich *aneignen* mithilfe eines Begriffs. Im Akt der Erkenntnis wird die Seele, das zeigt schon Aristoteles, identisch mit den Dingen, die sie denkt.[25] Darum ist jeder auf einen Gegenstand gerichtete Erkenntnisakt immer auch eine indirekte Erkenntnis desjenigen, der erkennt. Das ist bereits auf der Ebene der Sinneswahrnehmung einsichtig. Denn wir erkennen ja nicht allein Farben, Laute und andere sinnlich wahrnehmbare Gegenstände, sondern wir nehmen auch wahr, dass wir etwas wahrnehmen.

---

[22] Procl., *Elem.* 15 (16, 34–18, 1): τοῦτο γὰρ ἦν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέψαι, ὅταν ἓν γένηται ἄμφω, τό τε ἐπιστραφὲν καὶ πρὸς ὃ ἐπεστράφη.

[23] Procl., *Elem.* 83 (76, 29 f.): Πᾶν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ πάντῃ ἐπιστρεπτικόν ἐστιν.

[24] Zum Unterschied zwischen Introspektion und reflexiver Selbsterkenntnis vgl. Gerson, '*Epistrophê*', 2–4.

[25] Aristot., *An.* III 5, 430 a 19–20 und III 7, 431 a 1–2.

Aber in erster Linie sind wir im Denken selbstreflexiv: Das Denken eines Gegenstandes impliziert immer auch, dass derjenige, der denkt, ein Bewusstsein seiner selbst hat. Aus diesem Grund unterscheidet Aristoteles zwischen Wissen als erworbener Disposition und Wissen als Akt. Obschon wir uns die Gegenstände einer Wissenschaft perfekt angeeignet haben, erkennen wir sie nur im Akt, d.h. wenn wir diese Wissenschaft ausüben und uns bewusst sind, dass wir die betreffenden Gegenstände besitzen.

Diese Überlegungen zeigen, dass wir, zumindest in der Erkenntnis, auf uns selbst zurückgewandte Wesenheiten sind. In dieser Rückwendung kann man mit dem Autor des *Liber de causis*, der arabischen Adaption der *Elementatio theologica*, zwischen einer "vollendeten Rückwendung" und einer "unvollendeten Rückwendung" unterscheiden.[26] Vollendet ist diejenige Rückwendung, die sich wieder mit dem Prinzip des Hervorgangs vereinigen kann. Dies ist der Fall, wenn sich der Denkakt in der Erkenntnis nicht nur auf seinen Vollzug richtet, sondern auch zu der Wesenheit zurückkehrt, aus der er hervorgegangen ist. Daher ist die der Sinneswahrnehmung innewohnende Selbstreflexion (ich nehme wahr, dass ich wahrnehme) niemals vollendet, weil sie nicht über den Akt der Wahrnehmung hinausgelangen kann. Allein die Erkenntnis des Intellekts ist ein *reditus completus*, denn sie wendet den Denkakt zurück auf die Wesenheit, aus der alle seelischen Vermögen hervorgehen. Thomas von Aquin hat diese neuplatonische Lehre sehr schön formuliert:

> Die geistigen Substanzen kehren zu ihrer Wesenheit zurück, und dies in einer vollständigen Rückkehr. Sie gehen nämlich, indem sie etwas erkennen, das außerhalb ihrer selbst besteht, gewissermaßen aus sich heraus; insofern sie jedoch erkennen, dass sie erkennen, beginnen sie alsbald zu sich zurückzukehren; denn der Erkenntnisakt ist ein Mittleres zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten. Diese Rückkehr aber wird vollständig, insofern sie ihre eigenen Wesenheiten erkennen.[27]

---

[26] *Liber de Causis*, § XIV (XV), 124, S. 79, ed. A. Pattin, Leuven 1966: *Omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.* — "Jeder Wissende, der sein Wesen weiß, wendet sich zu seinem Wesen in vollständiger Rückwendung zurück", Übersetzung A. Bächli-Hinz, *Monotheismus und neuplatonische Philosophie. Eine Untersuchung zum pseudo-aristotelischen* Liber de causis *und dessen Rezeption durch Albert den Großen*, Sankt Augustin 2004.

[27] Thomas von Aquin, *Quaest. disp. De veritate*, q. 1, a. 9 (ed. Leonina p. 29, 44-52): *substantiae intellectuales redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum; sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essen-*

Schon Aristoteles hat das göttliche Denken als Ideal einer auf sich selbst bezogenen Erkenntnis verstanden. Im göttlichen Geist koinzidieren das Subjekt und das Objekt in vollkommener Weise: Hier sind Sein und Wirksamkeit (ἐνέργεια) ein und dasselbe.[28] Im Vergleich zu dem göttlichen Intellekt, der reiner Akt ist, kann der menschlische Intellekt nur indirekt, d.h. wenn er durch einem Gegenstand aktualisiert wird, zu einer Erkenntnis seines Selbst gelangen.[29] Überdies ist der menschliche Intellekt nicht in der Lage, die intelligiblen Objekte kontinuierlich zu denken. Die meiste Zeit ist die Erkenntnis bzw. das Wissen seiner selbst in ihm nur als "Disposition" vorhanden. Für einen Platoniker hingegen ist die vernunfthafte Seele niemals reine Möglichkeit. Wie der Geist umfasst sie die Gesamtheit der "Begriffe" (λόγοι). Durch die Verbindung mit einem Körper hat sich die Seele aber ihrem eigenen Wesen entfremdet und ist in einen Zustand der Potentialität verfallen. Wir haben eine besondere Denkaktivität nötig, um diese seelischen Begriffe wieder in unser Bewusstsein zu bringen. Die entfremdete Seele muss sich auf sich selbst zurückwenden, um ihr Wesen zu erkennen. In dieser Rückwendung "entdeckt" sie die Fülle der Ideen in sich, die schon immer ihr Wesen ausgemacht haben.[30]

III. *Selbstbezug im Sein*

Dass es eine Rückwendung gemäß der Erkenntnis gibt, ist aus dem Voraufgehenden deutlich geworden, denn der Erkennende erkennt sich ja selbst.[31] Diese Reflexivität erschöpft sich aber nicht in ihrem kognitiven Aspekt. Wie Proklos aufzeigt, ist die Reflexivität der Erkenntnis ein Argument dafür, dass es Wesenheiten gibt, die auch gemäß ihrem Sein auf sich selbst bezogen sind, nämlich diejenigen, die

tias proprias (Übersetzung A. Zimmermann, Hamburg 1986). Zum Thema der Selbsterkenntnis und Reflexivität bei Thomas, s. F.-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris 1991.

[28] Vgl. die berühmten Passagen über den göttlichen Geist als Denken des Denkens in *Metaph.* XII 7. 9.

[29] Vgl. *An.* III 4, 429 b 9 und 430 a 2 ff. und *Metaph.* XII 9, 1074 b 35 ff. Vgl. dazu den exzellenten Kommentar von R.D. Hicks, *Aristotle. De Anima*, Cambridge 1907, 485.

[30] Vgl. infra S. 248 mit Anm. 57.

[31] Vgl. Dam., *Pr.* II 135, 5–6 Westerink/Combès.

zur Selbsterkenntnis imstande sind. Proklos geht in seiner Argumentation von dem allgemeinen Prinzip aus, dass eine Wirksamkeit (ἐνέϱγεια) nicht das Wesen, aus dem sie hervorgeht, an Vollkommenheit übertreffen kann. Wenn ein Seiendes sich in seinen Akten auf sich selbst zurückwenden kann, kann man daher folgern, dass es ebenfalls ein Sein besitzt, das auf sich selbst bezogen ist.[32] Ein selbstbezogenes Seiendes ist eine Wesenheit, die sich selbst gehört und nicht Eigenschaft oder Form von etwas anderem ist. Eine solche Wesenheit ist nach Proklos "sich selbst eigen und wird von sich selbst im Sein erhalten und vervollkommnet".[33] Diese Selbstaneigung — οἰκείωσις, wie die Stoiker sagten[34] — und Selbsterhaltung gibt dem Seienden seine Vollkommenheit, das ihm eigene Gut (οἰκεῖον ἀγαθόν) und seine Selbstgenügsamkeit.

Die Rückwendung auf sich selbst ist also nicht einfach eine Introspektion — wie sie es später im Empirismus wurde —, sondern eine Bewegung, die das Wesen der Seele konstituiert. Die Seele ist ja wesentlich ein "Sich-selbst-Bewegendes". In einer Selbstbewegung sind das Bewegende und das, was bewegt wird, ein und dasselbe. Eine Wesenheit, die sich selbst "bewegt", wendet sich daher auf sich selbst zurück. Wenn die Rückwendung zu sich selbst nicht vollständig ist, kann es auch keine wahre Selbstbewegung geben. Das ist der Fall, wenn nur ein Teil einer Wesenheit bewegt und ein anderer Teil bewegt wird wie bei einem lebendigen Organismus. So scheint der Mensch sich als ganzer zu bewegen, obwohl er in Wirklichkeit durch die Seele, von der er zu unterscheiden ist, bewegt wird.[35]

Selbstbezug ist also mehr als ein kognitiver Prozess und mehr als ein Vermögen zur Selbstbewegung. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, ist Selbstbezug primär eine ontologische Rückwendung: eine Selbstkonstitution. Demgemäß unterscheidet Proklos drei Arten der Rückwendung: "Alles, was ist, wendet sich entweder nur gemäß seinem Sein oder gemäß seinem Leben oder auch gemäß seiner Erkenntnis

---

[32] Dieses Argument findet sich in *Elem.* 44.

[33] Vgl. *Elem.* 44 (46, 10 f.): καὶ ἑαυτοῦ εἶναι καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ συνέχεσθαι καὶ τελειοῦσθαι.

[34] Vgl. Beierwaltes, *Das wahre Selbst,* 172–173 mit Anm. 58: "Diesen Akt des geistigen Selbstbezugs könnte man als neuplatonische Form der stoischen οἰκείωσις verstehen." Zum Thema der οἰκείωσις im Stoizismus vgl. B. Inwood/P. Donini, 'Stoic Ethics', in: K. Algra u.a. (Hgg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 675–738, hier 675–682 (Kap. I und II, verfasst von B. Inwood).

[35] Vgl. *Elem.* 17. 191.

zurück."[36] Selbsterkenntnis und Selbstbewegung sind in unserer Erfahrung gegeben. Die grundlegendste Form der Reflexivität betrifft aber das Sein selbst, das ganz "bei sich" ist: das unkörperliche, geistige Sein.

IV. *Selbstreflexion und Unkörperlichkeit*

Ausgehend von der Analyse der "Rückwendung auf sich selbst" kann man zeigen, dass "alles, was sich auf sich selbst zurückwenden kann, unkörperlich ist".[37] Wie Proklos darlegt, ist für etwas Körperliches eine vollständige Rückwendung nicht möglich. Denn jeder Körper ist teilbar und besitzt *partes extra partes*. Etwas Derartiges kann sich aber nicht vollständig auf sich selbst zurückwenden. Denn wie wir gesehen haben, setzt eine vollständige Rückwendung voraus, dass das, was sich zurückwendet, mit dem, auf das es sich zurückwendet, eins wird. Das ist aber für einen Körper und für alles teilbare Sein unmöglich: "[D]enn das, was Teile hat, hängt nicht als Ganzes mit sich als Ganzem zusammen wegen der Teilung der Glieder, von denen das eine hier, das andere dort liegt".[38] In der skeptischen Tradition findet man zahlreiche Argumente, die zu beweisen versuchen, dass Selbsterkenntnis unmöglich sei.[39] Fast alle diese Argumente betrachten die Seele aber als einen teilbaren Körper, und nur darauf beruht ihre Gültigkeit. Proklos hingegen argumentiert, dass eine sich selbst erkennende Wesenheit vollständig auf sich selbst zurückgewandt ist. Was sich aber auf sich selbst zurückwenden kann, ist *unkörperlich* und hat nicht nur eine Aktivität (ἐνέργεια), sondern auch "ein Sein, das von jedem Körper abgetrennt ist" (*Elem.* § 16).

Proklos' Argument, dass die Seele abtrennbar ist, fußt auf Prinzipien, die schon Aristoteles formuliert hat. Zu Beginn seiner Schrift *Über die Seele* untersucht er, ob es psychische Vermögen gebe, die vollständig vom Körper abtrennbar seien. Die Abhängigkeit vom Körper ist evident bei den vegetativen und sinnlichen Vermögen und bei den

[36] *Elem.* 39 (40, 27 f.): πᾶν τὸ ὂν ἢ οὐσιωδῶς ἐπιστρέφει μόνον, ἢ ζωτικῶς, ἢ καὶ γνωστικῶς. Derselbe Unterscheid findet sich auch bei Damaskios, *Pr.* II 135, 1 ff. Westerink/Combès.

[37] Zum Folgenden vgl. *Elem.* 15–16.

[38] *Elem.* 15 (18, 2–4): οὐ γὰρ ὅλον ὅλῳ συνάπτεται ἑαυτῷ τὸ μεριστὸν διὰ τὸν τῶν μερῶν χωρισμόν, ἄλλων ἀλλαχοῦ κειμένων. (Übersetzung Sonderegger)

[39] Vgl. Sext. Emp., *Adv. Math.* VII 283–6. 310–12; s. Sorabji, *Philosophy of the Commentators*, I, 139 ff.

psychischen Affektionen oder Empfindungen (πάθη). In der geistigen Erkenntnis jedoch entwickelt die Seele eine eigene Aktivität unabhängig vom Körper. Wenn das zutrifft, dann könnte man, ausgehend von einer Analyse dieser intellektuellen Eigenaktivität folgern, dass die Seele auch dem Sein nach vom Körper abtrennbar sei.[40] Für Proklos ist die Selbsterkenntnis das wichtigste Argument für die Abtrennbarkeit der Seele; etwas das auch Aristoteles als möglich hinstellt, ohne sich aber wirklich festzulegen.

Anscheinend versucht Proklos in den Propositionen 15–16 der *Elementatio theologica*, die materialistische Seelenlehre der Stoa von ihren eigenen Prinzipien her zu widerlegen.[41] Die Stoiker verteidigten, wie allgemein bekannt, ein konsequent materialistisches Verständnis der Wirklichkeit. Alles, was ist und wirksam ist, ist Körper oder eine körperliche Qualität; so auch die Seele und ihre Vermögen. Seele ist "wärmehaltiges Pneuma", das den gesamten Körper durchdringt, ihn zusammenhält und ihm Leben verleiht. Jedoch insistieren die Stoiker, wie wir gesehen haben, darauf, dass es notwendig sei, "sich auf sich selbst zurückzuwenden", weil man nur in sich selbst das wahre Gute finden könne. Aber wie kann für etwas Körperliches eine solche Rückwendung möglich sein? Wenn man die Ethik der Stoiker verteidigen möchte — eine Ethik, die alles moralisch Wertvolle in das Innere verlegt —, dann muss man ihre materialistische Physik überwinden. Nur die platonische Philosophie, die die enge Zugehörigkeit der Seele zur intelligiblen Welt unterstreicht, kann die metaphysische Grundlage für eine solche Ethik bieten.

Ausgehend von der unkörperlichen Natur der Seele, kann Proklos ferner zeigen, dass eine Wesenheit wie die Seele unsterblich und unzerstörbar ist. Proposition 186 fasst die Argumente, die wir bisher besprochen haben, vorzüglich zusammen:

> Wenn die Seele sich selbst erkennt, und wenn alles, was sich selbst erkennt, sich auf sich selbst zurückwendet, und wenn das, was sich auf sich selbst zurückwendet, weder ein Körper ist, noch unabtrennbar von einem Körper, folgt, dass die Seele weder eine körperliche Substanz, noch untrennbar mit dem Körper verbunden ist. Daher ist jede Seele unzerstörbar und unvergänglich.[42]

---

[40] Vgl. *An.* I 1, 403 a 8–11.

[41] Vgl. E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford ^{2}1963, 202: "[These propositions] are designed to refute the Stoic psychology from its own premises".

[42] *Elem.* 186 (162, 15–20): εἰ γὰρ γινώσκει ἑαυτὴν, πᾶν δὲ τὸ ἑαυτὸ γινῶσκον πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφεται, τὸ δὲ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφον οὔτε σῶμά ἐστι […] οὔτε σώματος ἀχώριστον […], ἡ ἄρα ψυχὴ οὔτε σωματική ἐστιν οὐσία οὔτε σώματος ἀχώριστος. S. auch *Elem.* 187 (162, 24): πᾶσα ψυχὴ ἀνώλεθρός ἐστι καὶ ἄφθαρτος.

Darum ist das philosophische Leben, wie Platon es im *Phaidon* beschreibt und gemäß dem sich die Seele reinigt und sich soweit wie möglich vom Körper und seinen Begierden distanziert, schon an sich ein praktischer Beweis dafür, dass die Seele unsterblich ist, obwohl die eigentlichen Argumente für ihre Unsterblichkeit erst später im Dialog folgen.[43] Damaskios bemerkt in seinem Kommentar, dass die Seele "wenn sie sich selbst vervollkommnet gemäß ihrer Aktivität, sich *a fortiori* gemäß ihrem Wesen stärkt". Im Rückbezug auf sich selbst gibt sie sich selbst das Sein. Da die Seele "Herr ihres eigenen Seins ist", kann sie durch nichts anderes vernichtet werden als durch sich selbst. Solch eine Selbstvernichtung sei aber unmöglich, wie Platon im *Staat* darlegt.[44]

V. *Durch-sich-selbst-Bestehen*

Die Analyse der Rückwendung der Seele auf sich selbst ist mehr als nur eine Vorstufe zum Aufweis ihrer Unsterblichkeit. Sie stellt für Proklos den Ausgangspunkt einer originellen metaphysischen Untersuchung dar. Gerade darum stehen diejenigen Propositionen, die die "Rückwendung auf sich selbst" betreffen, am Anfang der *Elementatio theologica* — dort, wo die allgemeinen Prinzipien der Wirklichkeit besprochen werden —, und nicht am Ende, in dem Abschnitt über die Seele. Die Rückwendung auf sich selbst führt zu einem neuen Verständnis des Seins: Seiendes im wahrsten Sinne ist, was *durch sich selbst besteht* (αὐθυπόστατον). Wie Proklos zeigt, ist jedes Seiende, das imstande ist, sich auf sich selbst zurückzuwenden, auch ein Seiendes, das sich selbst Bestand gibt, sich selbst begründet oder konstituiert.[45]

---

[43] Vgl. Dam., *In Phd.* I 176, 1–2 Westerink: ὅτι ὁ μὲν Σωκράτης ἐν μιᾷ νοήσει συνεῖχε τήν τε καθαρτικὴν ζωὴν καὶ τὴν ἀθάνατον. Die Aufforderung zur philosophischen Reinigung bzw. zum philosophischen Leben befindet sich in *Phd.* 67 b–69 e, während die Unsterblichkeit der Seele von *Phd.* 69 e an bewiesen wird.

[44] Dam., *In Phd.* I 176, 5–8 Westerink: εἰ τελειοῖ ἑαυτὴν κατὰ ἐνέργειαν, πολλῷ πρότερον κατὰ οὐσίαν ἑαυτὴν βεβαιοῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὴν οὐσιοῦσα ἑαυτήν, ὥστε κυρία τοῦ εἶναι ἑαυτῆς οὖσα ὑπ' οὐδενὸς ἂν φθείροιτο ἀλλ' ἢ ὑφ' ἑαυτῆς, ὥσπερ οὐδὲ κακύνεται ἀλλ' ἢ ὑφ' ἑαυτῆς. Dass die Seele sich *nicht* selbst vernichten kann, sagt Platon im *Staat* (X 608 c–611 a): Sie ist unsterblich.

[45] Zu Proklos' Theorie des αὐθυπόστατον s. Beierwaltes, 'Proklos' Theorie des *authypostaton*', 160–181, mit Bibliographie auf S. 161 Anm. 3. Der Term αὐθυπόστατον ist nicht leicht zu übersetzen. Man findet z. B. "self-constituted", "autoconstituant" oder "l'autoconstitué". Beierwaltes deutet den Term als "durch sich selbst gegründetes oder selbstbegründetes Sein" (*ibid.* 162). Die Grundbedeutung

Doch beginnen wir zunächst mit einer Definition des αὐθυπόστατον. "Durch sich selbst bestehend" ist jedes Seiendes, das, um zu existieren, nicht eines Substrates oder 'Sitzes' außer sich selbst bedarf. Im Gegensatz dazu sind körperliche Dinge auf die Materie als etwas Zugrundeliegendes angewiesen. "Durch sich selbst bestehend" sind diejenigen Wesenheiten, die nur in und durch sich selbst existieren: "Sie werden zusammengehalten von sich selbst und bewahren sich in sich selbst".[46] Darum sind sie sich selbst genug (αὐτάρκη). Von derartigen Seienden kann man sagen, dass sie "in sich selbst" sind, wie das Verursachte in seiner Ursache ist.[47] Sie sind ja "Ursachen ihres eigenen Seins" und "sich selbst erzeugend" (αὐτογεννητικά).

Das Konzept der *causa sui* ist in vielfacher Hinsicht problematisch;[48] und es stellt eine besondere Schwierigkeit dar, wenn man, wie Proklos, eine Mehrzahl von sich selbst gründenden Wesenheiten (αὐθυπόστατα) annimmt. Wenn das Eine wirklich die Erstursache aller Dinge ist, dann sollte man doch annehmen, dass alle Dinge vollständig von dieser Ursache abhängen, und dass es nichts gibt, was durch sich selbst bestehen kann.

Die meisten Argumente gegen das Konzept einer *causa sui* gehen auf die aristotelische Lehre von der Kausalität zurück. In seinem *Parmenideskommentar* kritisiert Proklos daher diejenigen, die, um die Existenz von αὐθυπόστατα zu leugnen, sich auf das aristotelische Prinzip berufen, dass alles, was hervorgebracht wird, durch eine Ursache, die von dem von ihr Hervorgebrachten verschieden ist, hervorgebracht wird.[49] Einem solchen Argument stellt Proklos Folgendes entgegen: Es wird allgemein zugestanden, dass es nicht nur Dinge gibt, die durch eine andere Ursache bewegt werden (z. B. alle leblosen Körper), sondern auch Wesenheiten, die das Vermögen haben, sich selbst zu bewegen (αὐτοκίνητα). Diese Selbstbeweger, oder Seelen, bilden jedoch nicht die höchste Stufe der Wirklichkeit. Aristoteles selbst hatte ja argumentiert, dass die Seelen in ihrer

des Wortes ist "das durch sich selbst bestehende". Entsprechend bedeutet αὐτοκίνητον "das durch sich selbst bewegende".

[46] Vgl. *Elem.* 41 (44, 2 f.): συνεχόμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ σῳζόμενον ἐν ἑαυτῷ. Zur Bedeutung und vorneuplatonischen (stoischen) Herkunft dieses "Zusammenhaltens" s. C. Steel, 'Neoplatonic versus Stoic causality: the case of the sustaining cause («synektikon»)', *Quaestio* 2 (2002), 77–93.

[47] *In Prm.* VII 1146, 18–27.

[48] Zur Lehre von der *Causa sui* im Neuplatonismus s. W. Beierwaltes, '*Causa Sui.* Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit', in: ders., *Das wahre Selbst,* 123–159.

[49] *In Prm.* VII 1145, 35 ff.

Selbstbewegung von unbewegten Prinzipien (Intellekten) abhängig bleiben. Wenn das so ist, muss man ebenfalls zugestehen, dass es neben den Dingen, die durch eine Ursache außerhalb ihrer selbst begründet werden, auch Wesenheiten gibt, die sich selbst in ihrem Sein begründen. Es ist sogar notwendig, dass solche Wesenheiten existieren. Wenn es nur das absolute Gute gäbe und diejenigen Seienden, die einer Ursache außerhalb ihrer selbst bedürfen, um existieren zu können, dann gäbe es keine Wesenheiten, die sich selbst genügen (αὐτάρκη), sondern nur Seiende, die in ihrem Sein und Wohlsein vollständig von einer äußeren Ursache abhingen.[50]

Aber das erste Prinzip, das Gute, so könnte man argumentieren, ist doch ein Sich-selbst-Begründendes und ein Sich-selbst-Genügendes? Denn es gibt ja keine Ursache, von der es abhängen könnte. Wenn es aber selbst nicht Ursache seines Seins ist, läuft man Gefahr, seine Existenz dem reinen Zufall zu überlassen. Aus diesem Grund hatte Plotin gelehrt, dass der Gott sich selbst begründet, so dass er nicht ein Resultat des Zufalls sei, sondern "das, was er selbst sein wollte".[51] Aber Proklos weist diese Ansicht Plotins scharf zurück. Das erste Prinzip kann nicht etwas sein, das sich selbst begründet, denn wenn es sich selbst hervorbrächte, könnte es nicht *Eines* sein. Selbstbegründung, wie Selbstbewegung, impliziert nämlich einen Unterschied zwischen demjenigen, das begründet und demjenigen, das begründet wird. Wäre das Eine selbstbegründend, so wäre es nicht mehr Eines. Die Wesenheiten, die durch sich selbst bestehen, sind also zwischen dem ersten Prinzip, das alles nach sich hervorbringt — ohne sich freilich selbst hervorzubringen — und den Wesenheiten der untersten Seinsstufen, die vollständig durch eine äußere Ursache hervorgebracht werden, anzusetzen.

Das hier vorliegende Argument ist charakteristisch ist für die geometrische Methode der *Elementatio Theologica*: Es ist *notwendig*, dass es in der Wirklichkeit eine Seinsstufe gibt zwischen dem absolut Ersten, das jenseits aller Kausalität steht, und denjenigen Seienden, die nichts sich selbst zu verdanken haben, sondern alles von einer ihnen äußerlichen Ursache empfangen. Die sich selbst begründenden Wesenheiten vermitteln zwischen diesen Extremen: Sie sind Ursache ihres eigenen Seins und bleiben doch abhängig von einem höheren Prinzip.

---

[50] Vgl. *Elem.* 40 (42, 18–23).

[51] Plot. VI 8 (39), 13 *in fine*. Diese Passage wird von Proklos *In Prm.* VII 1146, 8 ff. kritisiert.

Bemerkenswert ist ferner ein zweites Argument, durch das Proklos die Selbstbegründung in Beziehung setzt mit der Rückwendung auf sich selbst. Wie wir gesehen haben, wendet sich jedes Seiende auf dasjenige zurück, dem es seinen Hervorgang verdankt. Denn ein Seiendes kann sein Wohl- oder Gutsein, das den Zielpunkt seines Strebens darstellt, nur von demjenigen bekommen, das Ursache seines Seins ist. Wenn es aber Wesenheiten gibt, die sich selbst zum Zielpunkt ihres rückwendigen Strebens machen, dann sind diese auch imstande, das ihnen eigene Gute von sich selbst her zu erhalten. Gemäß allgemeiner ontologischer Prinzipien ist der Endpunkt der Rückkehr identisch mit dem Anfang des Hervorgangs. Daraus folgt, dass, wenn eine Wesenheit in der Lage ist, das ihr eigene Gute in sich selbst zu finden, sie auch selbst Ursache ihrer eigenen Existenz ist. Man kann daher sagen, dass die Rückwendung auf das eigene Selbst eine Selbstbegründung impliziert und umgekehrt. Dementsprechend gibt Proklos in der *Elementatio theologica* zwei Formulierungen dieses Prinzips.

> § 42: Alles, was durch sich selbst besteht, ist imstande, sich auf sich selbst zurückzuwenden.
>
> § 43: Alles, was imstande ist, sich auf sich selbst zurückzuwenden, besteht durch sich selbst.[52]

Obwohl die beiden Propositionen konvertibel sind, sagen sie doch nicht dasselbe. “Selbstbegründung” bezeichnet das Vermögen, sich selbst aus sich selbst hervorzubringen, “Rückwendung” bezeichnet das Vermögen, sich auf sich selbst zurückzuwenden. Da aber die Rückwendung immer schon den Hervorgang voraussetzt, ist deutlich, dass die Rückwendung auf sich selbst von der Selbstbegründung abhängig ist. In diesem Sinne ist es fundamentaler, ein Sich-selbst-Begründendes zu sein, als etwas, das sich auf sich selbst zurückwendet.[53] In der Erfahrung hat jedoch die Rückwendung auf sich selbst Priorität vor der Selbstbegründung. Denn aus der Erfahrung, dass wir auf uns selbst zurückgewandt oder “bei uns” sind und selbst verantwortlich für unser Gut, können wir ableiten, dass wir auch die Ursache unseres eigenen Seins sind. Denn wenn eine Wesenheit für sich das höchste Gut darstellt, dann ist offensichtlich, dass sie auch der Ursprung ihres

---

[52] *Elem.* 42 (44, 11): πᾶν τὸ αὐθυπόστατον πρὸς ἑαυτὸ ἐστιν ἐπιστρεπτικόν. 43 (44, 25): πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν αὐθυπόστατόυ ἐστιν.

[53] Man kann daher nicht sagen: “L’autoconstitution repose sur une ‚conversion substantielle‘.”, wie J. Trouillard es in der Einleitung zu seiner französischen Übersetzung der *Elementatio theologica* (Proclos, *Éléments de Théologie*, Paris 1965), 52 formuliert. Es ist vielmehr umgekehrt.

eigenen Seins ist und "Herr ihrer eigenen *Selbstständigkeit*".[54] Proklos formuliert den wesentlichen Zusammenhang zwischen Rückwendung auf sich selbst und Konstituierung des Selbst folgendermaßen:

> Wenn es etwas gibt, das sich selbst zur Vollkommenheit führt, dann existiert ebenfalls etwas, das sich selbst hervorbringt. Wenn also etwas existiert, das sich selbst begründet, dann ist offensichtlich, dass es solcherart ist, dass es sich selbst hervorbringt und durch sich selbst hervorgebracht wird.[55]

Trotz der angeführten Argumente bleibt das Konzept einer sich selbst begründenden Wesenheit problematisch. Wenn der Sinn einer Rückwendung auf sich selbst auch hinreichend deutlich ist, bleibt dennoch schwer zu verstehen, was es heißen könnte, dass etwas sich selbst hervorbringt. Wie schon gesagt, sind Verharren, Hervorgang und Rückkehr drei Momente, die die gesamte Wirklichkeit nach dem Einem bestimmen und konstituieren. Jedes Seiende verharrt in seiner Ursache, geht aus ihr hervor und kehrt zu ihr zurück. Bei einer sich selbst begründenden Wesenheit ist diese triadische Struktur aber in ein und derselben Entität situiert: Eine solche Entität verharrt in sich selbst, begründet sich selbst, indem sie aus sich selbst hervorgeht, und vervollkommnet sich selbst, indem sie sich auf sich selbst zurückwendet. In ihr sind Ursache und Verursachtes ein und dasselbe. Das bedeutet, um mit W. Beierwaltes zu sprechen, dass "die Wirklichkeit aus und nach dem Einem in ihr selbst als eine kausal bestimmte Relationalität"[56] zu denken ist. Es ist eine "Identität in der Differenz". So macht schon Platon im *Sophistes* deutlich, dass Andersheit und Identität mit dem wahren Sein wesentlich zusammenhängen. Für diejenigen, die mit den christlichen Debatten über das Wesen der Trinität vertraut sind, mag das alles wohlbekannt klingen. Ein markanter Unterschied bleibt jedoch, dass für Proklos diese triadische Struktur nicht das erste Prinzip selbst charakterisiert, sondern diejenigen Wesenheiten, die aus dem ersten Prinzip hervorgehen und wieder zu ihm zurückkehren.

Während im Geist Verharren, Hervorgang und Rückkehr die ewige Dynamik des kreisförmigen Denkens ausdrücken, wird in der Seele, vor allem in der menschlichen Seele, diese triadische Struktur durch

---

[54] Vgl. Procl., *Elem.* 43 (44, 30 f.): τῆς ἑαυτοῦ κύριον ὑποστάσεως.

[55] *In Prm.* VII 1146, 2–5: εἰ γάρ ἐστι τὸ ἑαυτὸ τελειοῦν, ἔστι καὶ τὸ ἑαυτὸ γεννῶν· εἰ δὲ ἔστι τὸ αὐθυπόστατον, δῆλον ὅτι τοιοῦτόν ἐστιν, οἷον καὶ παράγειν ἑαυτὸ καὶ παράγεσθαι ὑφ' ἑαυτοῦ.

[56] Beierwaltes, 'Proklos' Theorie des *authypostaton*', 164–165.

die Zeitgebundenheit radikal umgeformt. Der Hervorgang (πρόοδος) bedeutet jetzt ein wirkliches Aus-sich-Heraustreten (προβολή), in dem die Seele ihr eigenes Wesen vergisst und ihre Tätigkeit auf Äußeres richtet. Trotzdem verliert sie ihre eigene Identität niemals ganz. Sie "verharrt" oder "bleibt" in gewisser Hinsicht in sich selbst und hat darum die Möglichkeit, zu sich selbst zurückzukehren und in einem mühsamen Lernprozess wiederzufinden, was ihr wegen ihrer Selbstvergessenheit zunächst fremd erscheint: die Begiffe (λόγοι), die ihr Wesen ausmachen. Bei der Seele ist also die Dialektik von Hervorgang und Rückkehr ein zeitliches Geschehen, eine Entfremdung und (Wieder-) Aneignung. In seinem Kommentar zu Aristoteles' *De Anima* hat Priskianos Lydos diese innere Bewegung der Seele folgendermaßen beschrieben:

> Unsere Seele tritt so weit aus ihrem eigenen Wesen nach außen, dass sie in Unwissenheit und Unkenntnis ihres Selbst und der Gesamtheit der Ideen verfällt. Daher benötigt sie gleichsam etwas anderes, das sie zur Vollkommenheit führt: Sie wird zwar von sich selbst vevollkommnet, jedoch gleichsam wie von einer anderen, weil sie sich von sich selbst und ihrem Wesen entfernt hat. Sie vervollkommnet sich, indem sie sich zurückwendet zu den Begriffen, die ihr Wesen ausmachen, und indem sie gemäß diesen Begriffen die Wahrheit des Seienden sucht und findet; diese Begriffe werden auf diese Weise aufgeweckt zur Betrachtung und vervollkommnen das, was von ihr nach außen getreten ist.
>
> Die Seele ist entfaltetes Leben. Das macht auch ihre rationale Aktivität deutlich, die sich in gewisser Weise von ihrem eigenen Wesen entfernt und sich auf sich selbst zurückwendet wie auf eine andere.[57]

VI. *Das wahre Sein existiert in sich selbst und durch sich selbst*

Zum besseren Verständnis des Begriffs αὐθυπόστατον ist Proposition 41 der *Elementatio* von großer Bedeutung. Proklos unterscheidet dort

---

[57] Ps.-Simplikios (Priskianos), *In An.* 236, 20–26: τοσοῦτον γὰρ ἀπὸ τῆς οἰκείας οὐσίας εἰς τὸ ἔξω ῥέουσα ἡμῶν ἡ ψυχή, ὡς εἰς ἀμαθίαν καὶ ἄγνοιαν ἑαυτῆς τε καὶ πάσης εἰδητικῆς οὐσίας ὑποφέρεσθαι, τῆς ὡς ὑφ' ἑτέρου δεῖται τελειώσεως· ὑφ' ἑαυτῆς μὲν γάρ, ἀλλ' ὡς ὑφ' ἑτέρας, διότι ἑαυτῆς καὶ τῆς οἰκείας ἐξέστη οὐσίας. τελειοῦται γοῦν ἐπιστραφεῖσα πρὸς τοὺς ἐν αὑτῇ οὐσιώδεις λόγους, κατ' αὐτοὺς ζητοῦσά τε καὶ εὑρίσκουσα τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν, ἐγειρομένους εἰς θεωρίαν καὶ τελειοῦντας τὸ ἔξω προϊὸν ἑαυτῆς. Und *ibid.* 86, 20–23: ἀνειλιγμένη δὲ ζωὴ ἡ ψυχική (δηλοῖ δὲ καὶ ἡ λογικὴ ἐνέργεια, ἀφισταμένη πως τῆς οἰκείας οὐσίας καί ἐπιστρέφουσα ὡς εἰς ἑτέραν πρὸς αὑτήν). Zu dieser Lehre des Priskianos s. C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in later Neoplatonism. Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussels 1978, 121-141.

zwischen Wesenheiten, die in einem anderen sind, und Wesenheiten, die in sich selbst existieren. Er zeigt auf, dass dasjenige, was "in einem anderen" (*in alio*) ist, auch "hervorgebracht wird von einem anderen" (*ab alio*), und dass dasjenige, "was in sich selbst (*in se*) existiert", auch sein Sein von sich selbst her hat (*a se*), d.h. "sich selbst begründet". Die Unterscheidung, von der Proklos ausgeht, ist schon aus der Tradition bekannt. In *Physik* IV 3 unterscheidet Aristoteles mehrere Arten des "In-etwas-Sein". Die wichtigste von diesen ist "an einem Ort sein". Aristoteles stellt an besagter Stelle die Frage, ob es möglich sei, "in sich selbst zu sein".[58] Proklos unterscheidet in besagter Proposition zwei Arten des *in alio*-Seins: "an einem Ort" und "in einem Zugrundeliegenden" (ἐν ὑποκειμένῳ) sein. Bekanntlich kennzeichnet die Inhärenz *in subiecto* die Seinsweise der Akzidentien. Die Substanz dagegen hat ihr Sein weder ἐν ὑποκειμένῳ noch καθ' ὑποκειμένου. Obwohl Aristoteles das noch nicht explizit formuliert hat, kann man aus seinen Überlegungen zur Substanz ableiten, dass diese "nicht in einem anderen", sondern "in sich selbst" ist. Diese Schlussfolgerung haben die späteren Kommentatoren gezogen.

Aber schon Plotin hat in seiner scharfsinnigen Analyse der *Kategorienschrift* [59] gezeigt, dass die οὐσία, wie Aristoteles sie definiert hat, keine wahrnehmbare Entität sein kann. Jede wahrnehmbar Entität ist ja an einem Ort und bedarf der Materie als Zugrundeliegendem. Was aber in einem Zugrundeliegenden ist, kann, aristotelischen Prämissen folgend, nicht selbst οὐσία sein. Für Plotin sind allein die intelligiblen Formen wahre Substanzen. Sie haben das absolute, vollkommene Sein, weil sie aus Notwendigkeit und "durch sich selbst" bestehen.[60] Auch für Proklos können sinnlich wahrnehmbare Entitäten niemals als Substanzen im eigentlichen Sinne charakterisiert werden. Nur geistige Wesenheiten, "die Ursache ihres eigenen Seins" und "selbstbegründet" sind, sind wahre Substanzen. Aus der Tatsache, dass etwas *in alio* ist, folgt, dass es *ab alio* ist. In gleicher Weise folgt, dass, wenn etwas *in se* ist, es *a se* ist. Denn alles, was etwas anderes als sich selbst benötigt, um zu existieren, ist von einer äußeren Ursache abhängig. Die wahre Substanz ist also eine Wesenheit, die nicht nur "in sich" existiert, sondern zugleich auch "durch sich": Sie ist etwas, das sich selbst konsti-

[58] Vgl. *Ph.* IV 3, 210 a 25 ff.

[59] VI 1–3 (42–44). Siehe dazu das exakte Buch von R. Chiaradonna, *Sostanza–Movimento–Analogia. Plotino critico di Aristotele* (Collana Elenchos 37), Napoli 2002.

[60] παρ' αὑτοῦ, VI 3 (44) 6, 26–29.

tuiert, ein αὐθυπόστατον. So ist auch verständlich, warum das αὐθυπόστατον bei Proklos zuerst auf der Stufe des Seins erscheint.[61]

Für Aristoteles sind alle Lebewesen Substanzen, obwohl sie alle von äußerlichen und materiellen Ursachen abhängen und in Raum und Zeit existieren. Spätere neuplatonische Aristoteleskommentatoren wie Ammonios und Philoponos benutzen den Terminus αὐθυπόστατον vorbehaltlos, um die οὐσία zu bezeichnen, und zwar sowohl die körperliche als auch unkörperliche. Selbst die Materie konnte als Prinzip der Substanz als αὐθυπόστατος bezeichnet werden.[62] Für Proklos wäre eine solch breite Verwendung des Begriffes ausgeschlossen. Für ihn sind nur diejenigen Wesenheiten Substanzen, die imstande sind, in und durch sich selbst zu existieren,[63] also unkörperliche und geistige Wesenheiten.

VII. *Der Geist als zugleich in sich selbst und in einem anderen*

Dass nach Proklos eine wesentliche Beziehung zwischen dem *in se* und dem *a se* besteht, zeigt auch sein Kommentar zu *Parmenides* 138a. Die Platonstelle besagt, dass das Eine "weder *in einem anderen* ist noch *in sich selbst ist*."[64] "Wäre es in einem Anderen, so würde es doch ringsum von dem umschlossen, in dem es wäre, und würde es vielfach an vielen Punkten berühren."[65] Das alles ist natürlich im Falle des Einen unmöglich. Aber das Eine kann auch nicht "in sich selbst" sein: "[W]äre es nun in sich selbst, so wäre nichts anderes als es selbst sein eigenes Umschließendes, wenn anders es eben in sich selbst sein soll."[66] Der Unterschied zwischen Umschließendem und Umschlossenem lässt das Eine aber nicht mehr Eines sein. Was in der ersten Hypothese dem

---

[61] Vgl. *In Prm.* VII 1151, 27–34.

[62] Vgl. Ammon., *In Porph.* 19, 3. 70, 8–12; *In Cat.* 30, 8 ff. 33, 12. 35, 15 ff.; Phlp., *In Cat.* 46, 16-19; *In Ph.* 39, 12 ff. 138, 2–32 (Materie als αὐθυπόστατον).

[63] Vgl. J. Trouillard, 'Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne', in: *Néoplatonisme*, mélanges offerts à J. Trouillard, Paris 1981, 17: "Bei den Neuplatonikern bestimmt diese Selbstkonstituierung die Substanz: Alles, was in sich und durch sich ist." Trouillard stellt dieser neuplatonischen Lehre, etwas simplifizierend, die "scholastische" Position gegenüber, gemäß der die Substantialität nicht mehr das Privileg der Geistwesen ist, sondern allen körperlichen Lebenwesen zukommt ("elle appartient également aux cigales et aux crocodiles"), "weil sie durch das *in sich* bestimmt ist und nicht durch das *durch sich*." (*ibid.* 21).

[64] Pl., *Prm.* 138 a 3–4, vgl. dazu Procl., *In Prm.* VII 1145, 31–1146, 27.

[65] Pl., *Prm.* 138 a 4–5, Übersetzung H.G. Zekl, Hamburg 1972.

[66] Pl., *Prm.* 138 a 8–b 1, Übersetzung Zekl, wie Anm. 65.

absoluten Einen abgesprochen wird, wird in der zweiten Hypothese dem seienden Einen (ἓν ὄν) zugesprochen: "Es ist sowohl in sich selbst als auch in einem anderen" (145 b–c). Die Verneinung und Affirmation des "In-sich-selbst" und "In-einem-anderen" gibt Proklos in seinem Kommentar Anlass zu einer Digression über den Begriff des αὐθυπόστατον, aus der wir schon früher zitiert haben. Wie kann man, so fragt Proklos, in demjenigen, das in sich selbst ist, eine Unterscheidung vornehmen zwischen "umschließen" und "umschlossen sein"? Was kann es bedeuten, "sich selbst zu enthalten" oder "sich selbst zu umschließen"? Nach Proklos bezeichnet dieser Ausdruck das Vermögen, sich selbst zu bewahren, sich selbst im Sein zu erhalten, Ursache seines eigenen Seins zu sein. "Insofern sie Ursachen sind, umfassen diese Wesenheiten sich selbst; insofern sie verursacht sind, werden sie von sich selbst umfasst. Sie sind daher zugleich Ursache und Verursachtes, Umschließendes und Umschlossenes."[67] Nur von einer Wesenheit, die sich selbst begründet, kann man sagen, dass sie "in sich selbst" ist. Die anderen Wesenheiten, die von einer ihnen äußerlichen Ursache abhängen, existieren hingegen "in einem anderen" und nicht "in sich selbst".

An dieser Stelle könnte man folgenden Einwand vorbringen: Parmenides sagt doch in der 2. Hypothese von dem Einen nicht nur, dass es "in sich", sondern auch, dass es "in einem anderen" sei (145 a 4–b 5). Proklos bemerkt dazu, dass es sehr wohl möglich sei, dass eine Wesenheit zugleich *in alio* und *in se* existiert. Der Ausdruck "in einem anderen" kann nämlich auf auf zwei Weisen verstanden werden. Erstens bezeichnet er eine Seinsweise, die minderwertiger ist als das In-sich-selbst-Sein, z. B. die Verbindung von Akzidentien mit einer Substanz. Zweitens bezeichnet er eine Seinsweise, die höherwertiger ist als das In-sich-selbst-Sein. Und genau diese Seinsweise kommt denjenigen Wesenheiten zu, die in ihrer Ursache verharren. "Denn alle Dinge sind in den ihnen eigentümlichen Ursachen und könnten nicht sein, wenn sie vollständig ihre Ursachen verlassen hätten."[68] Wenn wir den Ausdruck "in einem anderen" in diesem positiven Sinn auffassen, dann können wir von jeder sich selbst begründenden Wesenheit sagen, dass sie "zugleich in sich selbst und in einem anderen ist", wie Parmenides es

---

67 *In Prm.* VII 1146, 14–18: ἀνάγκη τὸ ἑαυτοῦ παρακτικὸν ἑαυτοῦ τε εἶναι περιεκτικὸν καθόσον αἴτιόν ἐστιν, ὑφ' ἑαυτοῦ τε περιέχεσθαι καθόσον αἰτιατόν ἐστιν, ὁμοῦ δὲ αἴτιον ὂν καὶ αἰτιατὸν περιέχον τε εἶναι καὶ περιεχόμενον.

68 *In Prm.* VII 1136, 35–37: πάντα γὰρ ἐν τοῖς ἑαυτῶν ἐστιν αἰτίοις, ἢ οὐκ ἂν εἴη τῶν αἰτιῶν ἐκφοιτήσαντα τελέως.

in der 2. Hypothese von dem Einem sagt. Syrianos und Proklos erkennen in dieser Deduktion eine Charakterisierung des geistigen Bereichs (νοερόν). Das "In-sich-selbst-Sein", oder, wie Hegel später sagt, das "Bei-sich-selbst-Sein" ist ja ein wesentliches Merkmal des Geistes.[69] Andererseits ist der Geist auch wesentlich abhängig von den ihm übergeordneten Prinzipien. Wegen dieses zweifachen Zustandes des *in se* und *in alio* kann man im geistigen Bereich (und in abgeleitetem Sinne auch bei der Seele) eine doppelte Rückwendung unterscheiden:

> Das lehrt uns Parmenides, indem er zwei Arten der Rückwendung annimmt und zeigt, wie das Göttliche einerseits immer schon auf sich selbst zurückgewandt und in sich selbst ist, und wie es andererseits auf das vor ihm zurückgewandt ist, gemäß dem es in einem anderen umfasst wird und mit der höheren Wesenheit geeint ist.[70]

Eine Wesenheit kann also zugleich "in sich" sein, und zwar insofern sie ein Sich-selbst-Begründendes ist, und von einer höheren Ursache abhängen: Sie ist zugleich "in sich", insofern sie sich selbst begründet, und "in einem anderen", insofern sie in ihrer Ursache verharrt. Wenn man begreift, dass und auf welche Weise das αὐθυπόστατον zugleich *in se* und *in alio* ist, kann man viele Missverständnisse umgehen.

Wie wir gesehen haben, impliziert das *esse in se* ein *esse a se.* Dieser Sachverhalt hat moderne Philosophen wie Descartes und Spinoza dazu gebracht zu schließen, dass nur Gott im eigentlichen Sinne Substanz genannt werden kann. In den Worten von Descartes: "Unter Substanz können wir nur ein Ding verstehen, das so existiert, dass es zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf; und eine Substanz, die durchaus keines anderen Dinges bedarf, kann man nur als eine einzige denken, d.h. als Gott."[71]

Diesem letzten Argument würde Proklos nicht zustimmen. Während im Christentum Gott als erste und einzige Ursache der ganzen Schöpfung gedacht wird, ist das neuplatonische Verständnis des Hervorgangs der Wirklichkeit aus dem Einen davon sehr verschieden.

---

[69] Über den Intellekt als zugleich "in sich" und "in einem anderen" s. *Theol. Plat.* V 37.

[70] Vgl. Procl., *In Alc.* 20, 12–16: ὥσπερ ἡμᾶς ὁ Παρμενίδης ἀναδιδάσκει διττὰ τὰ τῆς ἐπιστροφῆς εἴδη τιθέμενος καὶ δεικνύς, ὅπως μὲν εἰς ἑαυτὸ τὸ θεῖον ἐπέστραπται καὶ ἐν ἑαυτῷ ἐστίν, ὅπως δὲ εἰς τὸ πρὸ αὐτοῦ, καθ' ὃ δὴ καὶ ἐν ἄλλῳ περιέχεται καὶ συνήνωται πρὸς τὴν κρείττονα φύσιν. Vgl. dazu die Anmerkungen von Segonds auf S. 138; ferner Procl., *Theol. Plat.* V 37, 134, 9 ff.; *In Prm.* VII 1148, 14 ff.; Dam., *In Prm.* III, 15, 1–16, 4 Westerink/Combès, der Proklos' Auffassung kritisiert.

[71] Descartes, *Principes de la philosophie,* I 51 (Übersetzung A. Buchenau, Berlin 1965).

Aus dem Ersten geht ohne Zweifel alles hervor, aber in diesem Hervorgang sind die höchsten Substanzen keine kontingenten Kreaturen: Sie geben sich selbst ihr Sein. Die wahrhaft seienden, geistigen Substanzen können nicht einfach das Resultat einer von außen kommenden Ursache sein. Wenn sie auch aus einer höheren Ursache hervorgehen, geben sie sich doch selbst ihre spezifische Seiendheit. Diese Selbstbegründung schließt also eine Abhängigkeit von einer höheren Ursache nicht aus, sondern setzt sie im Gegenteil gerade voraus, weil eine Wesenheit mit dieser Doppelnatur (konstituierend und konstituiert) niemals das erste Prinzip von allem sein kann. Proklos hat diesen Sachverhalt schön ausgedrückt: "Die sich selbst begründenden Wesenheiten schaffen sich selbst *von ihren Ursachen her* (αὐτογόνως ἀπὸ τῶν σφετέρων αἰτίων ὑφιστάμενα)".[72]

Obwohl das αὐθυπόστατον "durch sich selbst" existiert, "durch sich selbst ins Sein tritt" und "sich selbst Bestand gibt", ist es doch keine Aseität im modernen Sinne des Begriffes.[73] Denn das Konzept der Aseïtas schließt jedwede Beziehung zu einer anderen Ursache aus und kann darum nur die absolute Selbstständigkeit Gottes bezeichnen. Nach Proklos darf auch das Erste nicht als Aseität gedacht werden, weil es das absolut Einfache ist, das jede Form von Kausalität transzendiert. Es gibt keine Ursache des Einen. Das Eine ist auch nicht Ursache seiner selbst und auch nicht (Wirk-)Ursache aller Dinge nach ihm. Hervortretend aus dem Einem erscheinen die geistigen Wesenheiten und bringen sich selbst hervor, indem sie sich auf sich selbst und auf das Eine vor ihnen zurückwenden. Schon Plotin hat betont, dass der Geist nicht vollständig 'ausgerüstet' aus dem Einen hervorgeht. Er bringt sich vielmehr selbst hervor und gibt sich sein eigenes Wesen (den vollen Reichtum der intelligiblen Formen in ihm) durch die Rückwendung (ἐπιστροφή).

Im Geist wird die Kreisbewegung des Hervorgangs und der Rückwendung, die die gesamte Wirklichkeit kennzeichnet, zu einer Selbstbegründung. Jede geistige Wesenheit ist daher aufzufassen als ein eigentümlicher Ausdruck des Hervorgangs aller Wirklichkeit aus dem Ersten. Die Rückwendung auf sich selbst lässt die Seele nicht nur ihr eigenes Wesen entdecken, d.h. dass sie selbstbezogen, selbstbewegend, unkörperlich, von geistiger Natur und unsterblich ist, sondern sie legt ihr gleichzeitig das Wesen des wahren Seins offen: eine geistige

[72] *In Prm.* VII 1151, 17, zitiert von Trouillard, 'Procession néoplatonicienne', 22.

[73] Zum Folgenden s. Trouillard, 'Procession néoplatonicienne', 22.

Substanz, die sich selbst begründet. In viel umfassenderem Sinne, als Sokrates es jemals vermutet hätte, führt die Selbsterkenntnis zur Erkenntnis des Seins in seiner Gesamtheit. Die neuplatonische Lehre vom αὐθυπόστατον ist ein wichtiger Beitrag in der Entwicklung der Seinsmetaphysik: Hier ist der Begriff der Substanz zum ersten Mal befreit von der Verdinglichung, die das aristotelische Denken noch kennzeichnete. Die wahre Meta-physik ist daher für die Neuplatoniker eine Meta-Psychologie.

VIII. *Schlussbetrachtung*

Selbsterkenntnis, so sagten schon die Pythagoreer, ist die schwierigste Aufgabe für einen Menschen. Nicht ohne Grund war der Spruch "Erkenne dich selbst" auf dem Fronton des Apollontempels in Delphi angebracht. Was die ursprüngliche Bedeutung des Delphischen Spruchs war, ist seit der Antike Gegenstand vieler Kontroversen gewesen. Wahrscheinlich hat Kritias im *Charmides* recht, wenn er den Spruch auf die Tugend der σωφροσύνη (Besonnenheit) bezieht. "Erkenne dich selbst" bedeutet demgemäß: Erkenne deine Grenzen und Möglichkeiten, überschätze dich nicht, wisse, dass du nur ein Mensch bist, sterblich, mit entsprechenden Beschränkungen, kein göttliches Wesen, halte Maß, "nicht zu viel".[74] Im *Philebos* gibt Plato einige amüsante Beispiele für Überschätzungen des eigenen Selbst. Man kann sich z. B. für reicher halten, als man wirklich ist, oder für schöner. Die törichteste Form der Selbstüberschätzung legen aber diejenigen an den Tag, die sich für tugendhaft und wissend halten, obwohl sie tatsächlich kein wirkliches Wissen besitzen.[75]

Wir haben versucht, Proklos zu folgen in seiner metaphysischen Deutung des γνῶθι σαυτόν, mit Bewunderung, aber auch Verwunderung. Durch die Selbsterkenntnis entdecken wir, dass wir Wesenheiten sind, die sich selbst begründen, "Herren unseres eigenen Seins und Wohlseins". Wir sind auf uns selbst bezogen, weil wir aus uns selbst hervorgekommen sind. Das erinnert an die Sätze eines berühmten Jenaer Philosophen, Johann Gottlieb Fichte: "Das *Ich setzt sich selbst,* und es *ist,* vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst." und "Die Tathandlung des Ich, indem es sein eignes Sein setzt, [...] geht in sich

[74] Pl., *Chrm.* 164 d–169 d.
[75] Pl., *Phlb.* 48 d–e.

selbst zurück."[76] Es wäre natürlich verfehlt, die Selbstbegründung, über die Proklos spricht, als eine "Tathandlung" zu charakterisieren. Das sich selbst begründende Selbst des Proklos ist noch nicht das "Ich" von Fichte: Es ist vielmehr "Seele" und "Geist". Trotzdem ist mit dem Neuplatonismus der Weg zu Fichte schon eingeschlagen.

Wir finden bei Proklos eine bemerkenswerte Umkehrung des ursprünglichen Sinns des Delphischen Spruchs. Der Aufruf "Erkenne dich selbst" wird jetzt zum Anlass, um zu sich selbst zurückzukehren und in sich selbst den Grund des eigenes Seins und vor allem des eigenen Guten zu finden. Wo bleibt hier das Maß? Wesenheiten, die sich selbst erkennen und selbstbezogen sind, sind im wahrsten Sinne des Wortes sich selbst genug. Die Philosophie stellt an mich die Forderung, mich auf mich selbst zurückzuwenden, in meinem Selbst den Ausgangspunkt zu finden für Sein, Leben, Denken und Volkommenheit. Die neuplatonische Lehre der Selbstbegründung liefert die metaphysische Begründung für das Ideal der Selbstgenügsamkeit, das die griechische Ethik von Anfang an gekennzeichnet hat. "Kehre zu dir selbst zurück", dann bist du ein unsterblicher Gott, so sagten schon Heraklit und Empedokles, wie sehr du auch sonst in deiner zeitgebundenen Existenz vom Spiel des Werdens mitgezogen wirst.[77]

---

[76] J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), I, 96 und I, 134.

[77] Vgl. Porphyrios, *Über das "Erkenne dich selbst"* (Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν), fr. 273–275 Smith, s. bes. fr. 275, 26–42.

3. TEIL/PART 3

METAPHYSIK
METAPHYSICS

DIE ATMENDE FORM IN DER MATERIE
EINIGE ÜBERLEGUNGEN ZUM ἔνυλον εἶδος IN DER PHILOSOPHIE DES PROKLOS

Christoph Helmig*

Proklos' Äußerungen zur Form in der Materie sind nicht allzu systematisch und schwer auf einige zentrale Stellen zu reduzieren. Dennoch scheint deutlich zu sein, dass der Neuplatoniker widersprüchliche Aussagen zur Natur des ἔνυλον εἶδος macht. Einerseits heißt es, dass die immanente Form durch ihren Kontakt mit der sich konstant verändernden Materie auch selbst affiziert, d.h. geteilt werde. Dagegen betont Proklos andererseits die Unveränderbarkeit und Unteilbarkeit der Form in der Materie. Wie sind diese sich auf den ersten Blick widersprechenden Bestimmungen zu verstehen? Im Folgenden soll untersucht werden, ob man bei Proklos von einer einheitlichen Konzeption der materieimmanenten Form sprechen kann oder ob in der Tat ein Widerspruch vorliegt.

I. *Die Form in der Materie vor Plotin und das Problem der Qualitäten*

Der Ausdruck ἔνυλον εἶδος ist weder bei Platon noch bei Aristoteles nachzuweisen. Allerdings findet sich bei Aristoteles die Wendung εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ[1] und auch das Adjektiv ἔνυλος ist bei ihm einmal belegt.[2] Doch schon bei Platon finden sich Spuren von Formen in der Materie.[3] Der Unterschied ist aber, wie allgemein bekannt, beträchtlich.

---

* Assistent für Forschung des Fonds für Wissenschaftliche Forschung Flandern (FWO Vlaanderen).

1 Arist., *Ph.* IV 3, 210 a 21, *Cael.* I 9, 278 a 9 und *PA* I 3, 643 a 24.

2 Doch ist der Kontext hier ein anderer. In *De Anima* I 1, 403 a 25 heißt es: δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοί εἰσιν. Die ἔνυλοι λόγοι werden als Affekte bestimmt, die entstehen, weil die Seele in einem Körper ist, weil sie mit einem Körper und also mit Materie (ὕλη) in Wechselwirkung steht. Diese λόγοι sind also keine Formen im Sinne eines εἶδος, sondern bezeichnen verschiedene Zustände der Seele, die sich ergeben durch ihre Gemeinschaft mit einem Körper. Λόγος steht daher eher für eine Relation. Vgl. auch die Anmerkung von P. Siwek (Hg.), *Aristotelis Tractatus De Anima*, Graece et Latine, Rom 1965, zur Stelle.

3 L.M. De Rijk, *Plato's* Sophist. A Philosophical Commentary (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Verhandelingen Afdeling Letterkunde,

Während Platon eine immanente Form nur in Abhängigkeit von ihrem transzendenten Ursprung denken kann, hat für Aristoteles die Form in der Materie kein transzendentes Pendant. Es kann zwar im Denken isoliert und für sich betrachtet werden, kommt aber *in natura* nur in einer zugrundeliegenden Materie vor.

Zuerst belegbar ist der Ausdruck bei Alexander von Aphrodisias (geboren zu Beginn der zweiten Hälfte des 2. Jh. n. Chr.).[4] Bei ihm ist diesem ἔνυλον εἶδος allerdings, wie bei einem Peripatetiker zu erwarten, keine transzendente Form übergeordnet.[5] Aber schon im Mittelplatonismus ist das Konzept der aristotelischen Form in der Materie, platonisch umgedeutet, nachzuweisen. Die materieimmanente Form steht hier für den Aspekt der transzendenten Idee, der in der Materie anwesend ist. Die Unterscheidung zwischen dieser materieimmanenten Form und der transzendenten Form ist deutlich formuliert worden im *Handbuch* des Alkinoos.

> Von den intelligiblen Dingen sind die einen primär wie die [transzendenten] Ideen, die anderen sekundär wie die Formen an der Materie, die von der Materie nicht abtrennbar sind.[6]

Im Hintergrund steht das Problem, auf welche Weise sich eine sichtbare Entität konstituiert. Für die Stoiker sind es bekanntlich feinkörperliche Qualitäten, die die Materie formen und zusammenhalten.[7] Diese Qualitäten konstituieren das Individuum (ἰδίως ποιόν).

Nieuwe Reeks, Deel 133), Amsterdam/Oxford/New York 1986, 55–63, 327–330; J. Dillon, *Alcinous.* The Handbook of Platonism. Translated with an Introduction and Commentary, Oxford 1993, 69–70. H. Dörrie/M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike* IV. *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis)* I. Bausteine 101–124: Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 299. Schon die Neuplatoniker haben an zahlreichen Stellen in Platons Dialogen materieimmanente Formen ausmachen wollen, vgl. dazu Dillon, *Alcinous*, 69.

4 R. Goulet/M. Aouad, 'Alexandros d'Aphrodisias', *Dictionnaire des philosophes antiques* 1 (1994), 125–139, hier 125–127.

5 Zum Status des εἶδος bei Alexander vgl. die Zusammenfassung von R.W. Sharples, 'Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation', *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36, 2, Berlin/New York 1987, 1199–1202. Vgl. ferner die ausführliche Diskussion bei A. de Libera, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris 1999, 25–157.

6 Alcin., *Didasc.* 1, 155, 39–41: τῶν νοητῶν τὰ μὲν πρῶτα ὑπάρχει, ὡς αἱ ἰδέαι, τὰ δὲ δεύτερα, ὡς τὰ εἴδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὕλης. Weitere Belege für die Form in der Materie im Mittelplatonismus finden sich bei Sen., *Ep.* 58, 20 ff. und Calcid., *In Ti.* 330, 324, 11 f. Waszink.

7 Zur stoischen Lehre von den Qualitäten vgl. J. Mansfeld, 'Three notes on Albinus', *THETA–PI* 1 (1972), 61–80, hier 70 ff. und Dillon, *Alcinous*, 111 f. Die Stoiker nannten die ein jedes Ding konstituierende Ursache συνεκτικὸν αἴτιον. Zur

Sie bestehen aus Pneuma mit einer gewissen Spannung (τόνος) und sind Manifestationen des aktiven Prinzips (τὸ ποιοῦν), des Gottes oder λόγος σπερματικός, der in sich alle anderen Wirkkräfte (λόγοι σπερματικοί) enthält. Nach dem stoischen Lehrsatz, dass Ursachen nur körperlicher Natur sein können, weil nur Körper auf Körper einwirken können, müssen auch die die Materie formenden Qualitäten körperlich sein. Qualitäten sind also für die Stoiker aktive materielle Prinzipien, die auf die Materie wirken. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass schon im Stoizismus auf die etymologische Verbindung von ποιότης und ποιεῖν hingewiesen wurde.[8]

Der Mittelplatoniker Antiochos von Askalon (geboren ca. 130–120 v. Chr. und gestorben um 68)[9] benutzt in einer Interpretation von *Ti.* 50 b ff. den Ausdruck ποιότης, um die Interaktion von Form und Materie zu beschreiben.

> Et cum ita moveatur illa vis quam qualitatem esse diximus et cum sic ultro citroque versetur, et materiam ipsam totam penitus commutari putant et illa effici quae appellant qualia, e quibus in omni natura cohaerente et continuata cum omnibus suis partibus unum effectum esse mundum.[10]

Ganz stoisch wird hier die Qualität als eine Kraft (*vis*) bezeichnet.[11] Dillon schreibt dazu: "For Antiochus, however, [...] qualities are still

platonischen Rezeption dieses Konzeptes vgl. C. Steel, 'Neoplatonic versus Stoic Causality: The Case of the Sustaining Cause (συνεκτικόν)', *Quaestio* 2 (2002), 77–93, hier 78 f. und Anm. 4 mit weiterer Literatur zum stoischen συνεκτικόν. Dieser Aufsatz gibt eine konzise Zusammenfassung der neuplatonischen Lehre von der Kausalität.

[8] Zu dieser Etymologie s. Elias, *In Cat.* 225, 24 (ποιότης εἴρηται ἀπὸ τοῦ ποιεῖν τι περὶ τὴν αἴσθησιν — die Stelle bezieht sich auf *Tht.* 182 a–b, wo Platon innerhalb einer Diskussion der Wahrnehmung ποιότης und ποιεῖν verbindet; allerdings ist der Kontext ein anderer: Die Qualität wirkt auf die Wahrnehmung und nicht auf den Gegenstand, dem sie eigen ist), J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220,* Ithaca/New York 1993 [Nachdruck der ersten Auflage 1977 mit einem umfangreichen Nachwort 422-452], 285 und ders., *Alcinous*, 112. – Ammon., *In Cat.* 81, 25–28 Busse merkt an, dass Platon im *Theaitet* (182 a) zum ersten Mal das Wort ποιότης gebraucht habe. Vgl. Simplikios, *In Cat.* 208, 23–28 und 211, 21–23 Kalbfleisch. Weitere Parallelen bei H. Dörrie/M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike* V. *Die philosophische Lehre des Platonismus (2). Platonische Physik (im antiken Verständnis)* II. Bausteine 125–150: Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 551 Anm. 31. Zur Theaitetstelle s. Dillon, *Alcinous*, 70.

[9] T. Dorandi, 'Antiochos d'Ascalon', *Dictionnaire des philosophes antiques* 1 (1994), 216–218.

[10] Cic., *Ac.* 28.

[11] Mittel- und neuplatonische Parallelen bei W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin-Zürich 1964 [unveränderter Nachdruck der ersten Auflage 1934 mit neuem Vorwort], 39, Anm. 1.

corporeal, being in effect spermatic *logoi*, and thus *pneumata*, inherent in individual things, so his account hardly counts as a Platonist exposition."[12]

Als Reaktion auf diese stoische Lehre gibt Alkinoos in seinem *Didaskalikos* eine ausführliche Begründung für die Unkörperlichkeit der Qualitäten. Schon Mansfeld hat darauf hingewiesen, dass in Alkinoos' Darstellung der platonischen Lehre Qualität und materieimmanente Form nicht immer streng unterschieden sind.[13] Die Beschreibung der Qualitäten in Kap. 11 erinnere stark an materieimmanente Formen. Diese Tatsache hat Dillon im Kommentar zu seiner englischen Übersetzung der Schrift bewogen anzunehmen, dass Alkinoos an besagter Stelle in Wahrheit von Formen in der Materie spreche.[14] Ihm ist später von Baltes widersprochen worden.[15] Die Schwierigkeit, Qualitäten von Formen in der Materie abzugrenzen, kennzeichnet die gesamte Diskussion bis hin zu Simplikios' Kommentar zur *Kategorienschrift*.[16] Die Meinungsverschiedenheit zwischen Baltes und Dillon resultiert aus einer undeutlichen Ausdrucksweise des Alkinoos selbst. Der Grund, warum bei ihm die Formen in der Materie und die Qualitäten in Bezug auf ihren ontologischen Status nicht genau voneinander zu trennen sind, liegt, wie Mansfeld bemerkt hat, darin, dass bei Alkinoos eine Kombination von platonischen, aristote

[12] Dillon, *Alcinous*, 112. Eine frühe Umdeutung der pneumatischen σπερματικοὶ λόγοι ist bei Okellos aus Lukanien (nach Harder 2. Jh. v. Chr.) nachzuweisen. In Ocell., *Univ.* 23 (16, 18–20 Harder) bezeichnet er die Qualitäten als ἀσώματοι λόγοι, vgl. auch Harders Bemerkungen zur Stelle.

[13] Mansfeld, 'Three Notes', 71.

[14] Dillon, *Alcinous*, 114: "A. is really concerned with the nature of the forms in matter. He does not speak of eidê, however, but uses the Stoicizing term 'the active principles' (ta poiounta), thus making explicit the etymological connection between poion and poioun, although he comes up with the significant Platonic phrase (used negatively of bodies): 'identical with themselves and in the same state [...]', to indicate that he is referring to the forms."

[15] Vgl. Dörrie/Baltes, *Der Platonismus in der Antike* IV, 546, Anm. 7.

[16] Vgl. hier besonders das Kapitel zur ποιότης (*In Cat.* 206, 1–294, 15 Kalbfleisch). Qualitäten werden im Neuplatonismus häufig mit materieimmanenten λόγοι gleichgesetzt. Diese λόγοι sind jedoch nicht von materieimmanenten Formen abhängig, sondern wirken anscheinend eigenständig in der Materie, analog den stoischen λόγοι σπερματικοί. Exemplarisch verweisen wir hier auf die bei Simplikios überlieferte iamblichische Theorie der Qualitäten (*In Cat.* 289, 21–33 und 218, 5–219, 35 Kalbfleisch). Vgl. dazu die Bemerkungen von C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus* (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Jaargang XL, n. 85), Brussel 1978, 74–75.

lischen und stoischen Lehren vorliegt, in der die platonisch-aristotelische Lehre vom ἔνυλον εἶδος mit der stoischen Lehre der Qualitäten kombiniert wird.[17]

II. *Beweise zur Unkörperlichkeit der Qualitäten bei Alexander und Pseudo-Galen* [18]

Neben Alkinoos' Darlegung, dass Qualitäten unkörperlich sind, gibt es noch zwei weitere Texte, die sich demselben Problem widmen: Alexanders kurzer Text Ὅτι αἱ ποιότητες οὐ σώματα (122, 16–125, 4 Bruns, CAG II, 1, Berlin 1887) und die dem Galen zugeschriebene Schrift Ὅτι αἱ ποιότητες ἀσώματοι,[19] die sich beide mit der stoischen Position auseinandersetzen.[20] Für unsere Zwecke sind diese Traktate jedoch nur bedingt von Interesse, da sie zwar durch eine Reihe von Argumenten aufzeigen, dass Qualitäten unkörperlich sind, die Beweise jedoch vor allem *ex negativo* geführt werden. Das bedeutet, dass wie bei Alkinoos die Widersprüche herausgestellt werden, die sich aus der stoischen Annahme von körperlichen Qualitäten ergeben. Es wird jedoch kein Versuch unternommen, die Aktivität dieser Qualitäten in der Materie positiv zu charakterisieren. Daher sind die beiden Texte auch nicht hilfreich, um das problematische Verhältnis von Qualität und Form in der Materie zu begreifen. Bevor wir zu Proklos kommen, wollen wir im Folgenden zuerst Charakter und Verhältnis von Qualitäten und Formen in der Materie bei Plotin betrachten.

---

[17] Mansfeld, 'Three Notes', 71–72.

[18] Vgl. ferner Plu., *Comm. Not.* 50, 1085 e–1086 b. Die gesamte Diskussion um die Unkörperlichkeit der Qualitäten im Mittel- und Neuplatonismus ist ausführlich dokumentiert bei Dörrie/Baltes, *Der Platonismus in der Antike* IV, 544–551.

[19] Der Text wurde zum ersten Mal kritisch herausgegeben von I. Westenberger, *Galeni qui fertur De qualitatibus incorporeis libellus*, Inauguraldissertation, Marburg 1906; danach von M. Giusta, *L'opusculo pseudogalenico* Ὅτι αἱ ποιότητες ἀσώματοι. *Edizione critica, traduzione e note* (Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, ser. 4a, n. 34), Torino 1976.

[20] Vgl. Dillon, *Alcinous*, 111–114, und Dörrie/Baltes, *Der Platonismus in der Antike* IV, 544–551.

III. *Plotin über die Form in der Materie und das Wesen der Qualität (ποιότης)*

Bei Plotin stellen sich eine Reihe von Problemen im Zusammenhang mit seiner Auffassung von Formen in der Materie und Qualitäten. Beispielsweise ist es schwierig auszumachen, welche Position Plotin einnimmt gegenüber dem aristotelischen ἔνυλον εἶδος und der aristotelischen Kategorienlehre insgesamt.[21] Es ist unmöglich, im Folgenden alle Aspekte dieser komplexen Debatte darzustellen. Ich möchte mich daher darauf beschränken zu zeigen, dass man bei Plotins Umgang mit den Qualitäten und den Formen in der Materie verschiedene Perspektiven unterscheiden kann. Qualitäten können, wie in der Stoa, unter einem formalen (wirksamen) Aspekt betrachtet werden. Andererseits kann Plotin sagen, dass sie dem Gegenstand nur anhaften, ohne ihn zu strukturieren. Eine solche Unterscheidung findet sich in dem Traktat II 6 (17) *Über die Wiebeschaffenheit.* Dort wird die reine Qualität (ποιότης καθαρῶς) als dasjenige bestimmt, was niemals eine Form von etwas anderem ist, sondern immer ein Attribut oder Akzidenz im terminologischen Sinne (συμβεβηκός).[22] Es hat den Anschein, als könne auch das ἔνυλον εἶδος in dieser Weise aufgefasst werden. In der frühen Schrift IV 2 (4) *Über das Wesen der Seele* identifiziert Plotin vor dem Hintergrund einer Interpretation von *Ti.* 35 a 1–4 Qualität und Form in der Materie. Aus dem Kontext wird deutlich, dass er beide auffasst wie Farben oder äußerliche Gestalten (μορφαί).[23] Andererseits kann er Qualitäten auch unter ihrem formalen Aspekt betrachten. Das geschieht ebenfalls in der Schrift II 6 (17). Diese Qualitäten sind wesentliche Qualitäten (οὐσιώδεις ποιότητες).[24] Sie strukturieren

---

[21] Zur Diskussion vgl. C. Horn, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der* Enneaden (Beiträge zur Altertumskunde 62), Stuttgart/Leipzig 1995, 13–148, und R. Chiaradonna, *Sostanza, Movimento, Analogia. Plotino critico di Aristotele* (Collana Elenchos 37), Napoli 2002, 55–146, der sich mit Horn kritisch auseinandersetzt.

[22] Trotz dieser Definition der Qualität, die als Ergebnis der Schrift II 6 (17) angesehen werden kann, verwendet Plotin auch in späteren Schriften einen weiteren Qualitätsbegriff, der wesentliche Qualitäten einschließt. Das wird besonders aus der Behandlung der Qualitäten in VI 1–3 (42–44) deutlich, vgl. die folgenden Anmerkungen.

[23] IV 2 (4), 1, 31–41, vgl. aber Anm. 68.

[24] Zur Begriffsgeschichte der symplerotischen Qualität — einer Konzeption, die der Sache nach schon in Aristoteles zu finden ist — vgl. Horn, *Plotin,* 88 f. Zu den symplerotischen Qualitäten in der Kommentartradition zu Aristoteles' Kategorienschrift vgl. die ausführliche Darstellung in: Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote,* chapitre 2–4, traduction par P. Hoffmann, avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot, commentaire par C. Luna, Paris 2001, 225–256.

und ‘vervollständigen’ (συμπληροῦν) diejenigen Entitäten, mit denen sie verbunden sind.[25] Qualitäten im noetischen Bereich lehnt Plotin ab.[26]

Generell verwendet Plotin für das Wirken einer Form oder eines Vermögens in der Materie die Ausdrücke λόγος, δύναμις, εἶδος, ποιότης.[27] Welche Beziehung aber genau besteht zwischen Qualitäten, akzidentell und wesentlich, und Formen in der Materie, ist nirgends deutlich ausgesprochen. Erschwerend kommt hinzu, dass Plotin nicht nur die Konzeption einer Form in der Materie einer grundlegenden Kritik unterzieht,[28] sondern auch die αἰσθητὴ οὐσία bestimmt als συμφόρησις ποιοτήτων καὶ ὕλης. Es ist deutlich, dass mit dieser Definition die Bedeutung der Qualität gegenüber dem ἔνυλον εἶδος aufgewertet wird. An die Stelle einer Form treten verschiedene Qualitäten, die die Materie strukturieren. Das erinnert stark an stoische Lehren.[29] Wenn man davon ausgeht, dass Plotin auch später an der Lehre von den wesentlichen Qualitäten festgehalten hat,[30]

---

[25] II 6 (17) 1, 15–18. 41–42. 3, 24–26. Zu den symplerotischen Qualitäten in chronologischen späteren Schriften vgl. Horn, *Plotin*, 95 ff. und Anm. 31. Es ist wichtig zu betonen, dass Plotin auch nach II 6 (17) diese formale Funktion der Qualitäten hervorhebt: ἅ τε γὰρ ποιεῖ ἡ ἐν ὕλῃ ποιότης, οὐ χωρὶς οὖσα ποιεῖ (I 8 [51], 8, 11–12); ποιότητας δὲ ἀσωμάτους ἁπάσας λέγοντες ἐν αὐτῇ πάθη ὄντα νενευκότα τῇδε ἐνηριθμήσαμεν καὶ λόγους ψυχῆς τινος (VI 3 [44], 16, 38–40). Dafür dass Qualitäten als formgebende Prinzipien aufgefasst werden, spricht auch, dass Plotin, wie die Platoniker vor ihm, ihre Unkörperlichkeit betont, vgl. *Lexicon Plotinianum* s.v. ἀσώματος.

[26] VI 2 (43), 14–15 und die folgende Anm.

[27] Chiaradonna, *Sostanza*, 117–146, bes. 128 ff., hat vorgeschlagen, eine Unterscheidung vorzunehmen zwischen λόγος und ἔνυλον εἶδος. Letzteres identifiziert er mit der ποιότης. Demnach wäre der λόγος das formale Prinzip in der Materie, das die Qualitäten und die Formen in der Materie hervorbringt. Dazu ist zu sagen, dass seine Unterscheidung vor allem auf Plotins Interpretation von *Ti.* 35 a 1–4 basiert (IV 2 [4]). Dort werden Qualitäten und Formen in der Materie aber nicht in ihrem formalen Aspekt behandelt (vgl. oben S. 264 und unten S. 274 f.), sondern sie werden mit Farben und sichtbaren Gestalten (μορφαί) gleichgesetzt. Ferner nimmt Chiaradonna keine Rücksicht darauf, dass für Plotin die wesentlichen Qualitäten materiegestaltende Prinzipien sind. Für Chiaradonna ist eine Qualität lediglich ein Attribut (attributo), ibid. 133. Dennoch ist die Unterscheidung m.E. zutreffend, wenn nicht vergessen wird, dass sowohl Qualitäten als auch Formen in der Materie einen formalen Aspekt besitzen.

[28] In den Traktaten VI 4–5 (22–23). Vgl. dazu den ausführlichen Kommentar von C. Tornau, *Plotin,* Enneaden *VI 4–5 [22–23].* Ein Kommentar, Stuttgart-Leipzig 1998. Vgl. auch unten S. 277 mit Anm. 79.

[29] Ein wichtiger Unterschied besteht freilich darin, dass für Plotin die Qualitäten unkörperlich sind. Zur Kritik Plotins an der stoischen Kategorie ποιόν vgl. A. Graeser, *Plotinus' criticism of the Stoics* (Philosophia antiqua 22), Leiden 1972, 95–97.

[30] Ich teile hier die Auffassung von Horn, *Plotin*, 95 ff. Gegen Chiaradonna, *Sostanza,* 140 mit Anm. 167, mit dessen sehr gründlicher Interpretation von VI 1–3 (42–44) ich ansonsten übereinstimme, ist einzuwenden, dass aus VI 2 (43), 14, 18–

folgt daraus, dass innerhalb der sensiblen Qualitäten gewisse Hierarchien bestehen müssen. Allerdings kann die Definition des Individuums als Konglomerat von Qualitäten und Materie nur bedingt befriedigen, weil nicht deutlich ist, wodurch die *Einheit* des Einzeldinges konstituiert wird.

Deutlich ist nach dem oben Gesagten, dass Plotin nicht genau unterscheidet zwischen Formen in der Materie und Qualitäten. In seinen späteren Schriften tritt das ἔνυλον εἶδος immer weiter zurück. Dennoch darf dabei nicht vergessen werden, dass Plotin andere Möglichkeiten zur Verfügung stehen, um das Wirken von Kräften in der Materie zu beschreiben. Es ist möglich, dass er sich speziell gegen den Ausdruck ἔνυλον εἶδος wendet. Die dahinterstehende Konzeption von unkörperlichen Kräften, die auf die Materie wirken und sie strukturieren, wird dabei aber keineswegs aufgegeben.[31]

IV. *Proklos' Bestimmung des ἔνυλον εἶδος*

Eine grundlegende Bestimmung des ἔνυλον εἶδος gibt Proklos im ersten Buch der *Platonischen Theologie*:

> Von den unkörperlichen Dingen sind die einen geteilt um die Körper, die anderen aber transzendieren diese so beschaffene Teilung der letzten Stufe der seienden Dinge. Die um die Massen der Körper

19 keineswegs eine Korrektur von Plotins früherer Position herauszulesen ist. Die Stelle bezieht sich, wie Horn richtig gesehen hat, auf den intelligiblen Bereich. Plotin diskutiert ja in der gesamten Schrift VI 2 (43) die Kategorien des *mundus intelligibilis*, und er möchte in besagter Passage nachweisen, dass Qualität keine noetische Kategorie sein kann. Wenn Chiaradonna dagegen geltend zu machen versucht, dass die Wendung τῆς τινὸς οὐσίας (VI 2 [43], 14, 19) sich nur auf eine sensible Substanz beziehen kann, so hat er damit völlig recht. Dennoch ist die Schlussfolgerung, die er daraus zieht, nicht korrekt. Wenn Plotin schreibt, dass die symplerotischen Qualitäten einer einzelnen [sensiblen] Substanz nicht für die Substanz schlechthin (οὐσία ὅλως, d.h. die intelligible Substanz) symplerotisch sein können, dann vergleicht er damit ja gerade die sensible Substanz mit ihrem noetischen Pendant. Das, was im Sensiblen als symplerotische Qualität gilt, ist im Noetischen noch gar nicht "entwickelt", im Sinne des von Plotin gebrauchten Bildes der Ausfaltung. Damit stimmt auch das folgende überein. Im Intelligiblen ist der Mensch nur Mensch und kein noch so gearteter Zusatz (προσθήκη) kann bewirken, dass er mehr Mensch ist, dass seine 'Menschheit' zunimmt. Die Manifestation von qualitativen Unterschieden (διαφοραί) ist erst im Sensiblen gegeben. Wäre dem nicht so, wäre die Qualität der Substanz vorgängig, was jedoch in VI 2 (43), 14, 1–5 ausgeschlossen wird.

[31] Das wird deutlich an Plotins Konzeption eines materieimmanenten λόγος, aber auch an seiner Behandlung der Bewegung in VI 3 (44), 21–28. Vgl. besonders VI 3 (44), 23, 21, wo Plotin von einer unsichtbaren δύναμις τοῦ κινεῖν spricht, die die Körper bewegt, s. dazu Chiaradonna, *Sostanza*, 212 ff.

> (ὄγκους) geteilten Dinge, die entweder in den Qualitäten oder in den Formen in der Materie ihr Sein haben, gehören zu dem, was von etwas anderem bewegt [wieder] anderes bewegt.[32]

Hier ist deutlich gesagt, welchen Status die Formen in der Materie innehaben. Sie sind unkörperlich und geteilt um die Körper, sie sind nicht selbst-, sondern fremdbewegt, bewegen aber auch anderes, d.h. sie wirken auf den jeweiligen Körper, in dem sie sich befinden. Dass wahre Ursachen unkörperlich sein müssen, war im Platonismus ein fester Lehrsatz, der besonders in Auseinandersetzung mit den Stoikern immer wieder betont wurde.[33]

Somit gleichen diese Formen ihrem Wirken und ihrer Unkörperlichkeit nach Ursachen. Aus Proposition 75 der *Elementatio Theologica* lernen wir allerdings, dass das ἔνυλον εἶδος keine Ursache im vollen Sinne des Wortes ist, denn "jede wahre Ursache transzendiert ihren Effekt",[34] und dieser Tatbestand ist ja im Falle der materieimmanenten Form nicht erfüllt. Eine immanente Ursache ist eher eine Mitursache (συναίτιον),[35] die "ein Teil des enstandenen Dinges ist oder ein Werkzeug dessen, der das Ding herstellt".[36] Proklos unterscheidet generell drei Ursachen im eigentlichen Sinne (die Zielursache, die paradigmatische Ursache und die Wirkursache) sowie drei Mit- oder Nebenursachen (die Formursache, die Stoffursache und die instrumentelle Ursache).

Die Charakterisierung des ἔνυλον εἶδος als unkörperlich und zur gleichen Zeit geteilt um die Masse / Massigkeit der Körper bezeichnet das platonische Paradoxon von der Gemeinschaft und Interaktion

---

[32] I 14, 62, 1–6: Τῶν δὲ ἀσωμάτων τὰ μέν ἐστι μεριστὰ περὶ τοῖς σώμασιν, τὰ δὲ ἐξῃρημένα τῆς τοιαύτης περὶ τὰ τῶν ὄντων ἔσχατα διαιρέσεως. Τὰ μὲν οὖν μεριζόμενα περὶ τοὺς ὄγκους τῶν σωμάτων εἴτε ἐν ποιότησιν εἴτε ἐν εἴδεσιν ἐνύλοις ὑφεστηκότα τῶν ὑπ' ἄλλου μὲν κινουμένων ἄλλα δὲ κινούντων ἐστί.

[33] Vgl. Procl., *Elem.* 80 und E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology.* A revised Text with Translation and Commentary, Oxford ²1963, zur Stelle, ferner Steel, 'Neoplatonic versus Stoic', 81 ff. und C. Steel, 'Why should we prefer Plato's *Timaeus* to Aristotle's *Physics*? Proclus' critique of Aristotle's causal explanation of the physical world', in: R.W. Sharples/A. Sheppard (Hgg.), *Ancient Approaches to Plato's* Timaeus (Bulletin of the Institute of Classical Studies Suppl. 78), London 2003, 175–187, hier 177–183.

[34] Πᾶν τὸ κυρίως αἴτιον λεγόμενον ἐξῄρηται τοῦ ἀποτελέσματος.

[35] Vgl. *In Ti.* I, 3, 1–2: τὰ συναίτια τῶν φυσικῶν πραγμάτων, τὸ πανδεχὲς καὶ τὸ ἔνυλον εἶδος, δουλεύοντα τοῖς κυρίως αἰτίοις εἰς γένεσιν.

[36] *Elem.* 75: μέρος ὂν τοῦ γινομένου ἢ ὄργανον τοῦ ποιοῦντος. Zu den verschiedenen Ursachen bei Proklos vgl. Dodds, *Proclus*, 240–241 und die beiden Aufsätze von Steel, 'Neoplatonic versus Stoic' und 'Why should we prefer'.

unkörperlicher und körperlicher Dinge. Es fällt auf, dass Proklos hier keinen Unterschied zwischen den Formen in der Materie und den Qualitäten macht. Ferner ist festzustellen, dass auch für ihn die Formen in der Materie und die Qualitäten aktive Prinzipien sind, die auf die Körper wirken. Dass vor dem Hintergrund einer Interpretation von *Ti.* 35 a 1–4 keine Unterscheidung zwischen Formen in der Materie und Qualitäten stattfindet, ist nicht weiter verwunderlich. Die Platonpassage lässt eine solche Unterscheidung nicht zu.[37] Sie kann lediglich den Bereich des Seelischen vom Bereich der Körper, der Formen in der Materie und der Qualitäten abgrenzen.[38] Für eine Unterteilung innerhalb des Bereiches von Formen in der Materie und Qualitäten müssen andere Platonstellen herangezogen werden. Es ist also kein Widerspruch, wenn Proklos an anderer Stelle, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, den Unterschied zwischen Form in der Materie und Qualität genau bezeichnet hat.

V. *Proklos über den Unterschied von Form in der Materie und Qualität*

Äußerungen zum ἔνυλον εἶδος finden sich in Proklos' Werken wie im Neuplatonismus generell vor allem bei der Interpretation von *Ti.* 50 b ff.,[39] dem Ein- und Austreten der Ideenspuren in die χώρα; ferner bei der ontologischen Interpretation der Hypothesen des zweiten Teils von Platons *Parmenides*. Dort bezieht sich in der Regel eine Hypothese auf die Form in der Materie.[40] Schließlich verweise ich auf Proklos' Behandlung der ersten Aporie in Parmenides' Kritik an der Ideen

[37] Die Bedeutung der Stelle für die Prinzipienlehre des Platonismus ist nun materialreich und gut kommentiert nachgezeichnet in Dörrie/Baltes, *Der Platonismus in der Antike* IV, Baustein 104.0 a (I) sowie die Texte und Kommentare des gesamten Bausteins 104. Zu Proklos vgl. Dodds, *Proclus*, 297–298.

[38] Vgl. oben S. 264 und unten S. 274 f.

[39] Vgl. dazu die Proklosstellen, die F.M. Cornford, *Plato's Cosmology. The* Timaeus *of Plato*, London 1937, 183 mit Anm. 2, zusammengestellt hat. Vgl. ferner *In Prm.* VII 1156, 31–36 und *Mal.* 34, 20 ff.

[40] Für Proklos, der dabei seinem Lehrer Syrianos folgt, entspricht die 4. Hypothese der Form in der Materie, vgl. *In Prm.* VI 1064, 5-7 und *Theol. Plat.* I 12, 57, 15-17. Auch Damaskios setzt das ἔνυλον εἶδος in die 4. Hypothese (*In Prm.* IV 50, 5–64, 8 Westerink/Combès). Für eine Übersicht über die Rolle der Form in der Materie in der Geschichte der Kommentierung des zweiten Teiles von Platons Parmenides vor Syrianos vgl. die Darstellung in H.D. Saffrey/L.G. Westerink, *Proclus. Théologie Platonicienne* I, éd. et trad., Paris 1968, LXXX -LXXXVI.

hypothese des jungen Sokrates im ersten Teil des Platonischen *Parmenides*.[41]

Im Folgenden werden wir in drei Schritten vorgehen. Zuerst soll Proklos' Unterscheidung zwischen der Form in der Materie und den Qualitäten dargestellt und interpretiert werden. Danach folgt eine allgemeine Charakterisierung der Form in der Materie in seiner Philosophie. Schließlich soll das Verhältnis der ἔνυλα εἴδη zu den transzendenten Ideen betrachtet werden.

An zwei Stellen seines *Timaioskommentares* macht Proklos einen expliziten Unterschied zwischen dem ἔνυλον εἶδος und den ihm zugehörigen ποιότητες. Die erste Stelle, ein wörtliches Fragment aus dem verlorenem Teil von Proklos' Kommentar, das durch Johannes Philoponos überliefert wurde, ist eine Interpretation von *Ti.* 50 b ff.[42] Proklos betont in der Passage, dass es sich bei den in den Raum (χώρα) eintretenden Entitäten nicht nur um Qualitäten handeln könne. Denn, so Proklos weiter, die ὁμοιώματα[43] τῶν νοητῶν, von denen Platon spricht, müssen sich auf Formen in der Materie beziehen und können daher nicht mit Qualitäten identifiziert werden.[44]

Bevor wir uns der Frage zuwenden, was Proklos damit genau gemeint haben könnte, wollen wir zuerst die zweite Stelle betrachten: *In Ti.* II, 25, 9 ff. In seiner Exegese von *Ti.* 31 c-32 a interpretiert Proklos die Begriffe ἀριθμός, ὄγκος, δύναμις.[45] Bei den modernen Interpreten des *Timaios* ist die Bedeutung des Satzes ὁπόταν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὡντινωνοῦν ᾗ τὸ μέσον κτλ. (*Ti.*

[41] Proklos unterscheidet in seinem Kommentar zur Ideenkritik des alten Parmenides im ersten Teil des Dialoges sechs Aporien. Die erste Aporie (*Prm.* 131 a 4–131 e 7) behandelt das Problem der Teilhabe: Partizipiert ein Einzelding an der ganzen Idee oder nur an einem Teil? Proklos kommentiert diese erste Aporie in *In Prm.* IV 856, 4–877, 31.

[42] *In Ti.* III, 357, 4–358, 4 (= Philoponus, *Aet. Mund.* 364, 5–365, 5 [Arg. IX]).

[43] Vgl. *Ti.* 51 a 2, wo von ἀφομοιώματα die Rede ist.

[44] *In Ti.* III, 357, 10–357, 13: μήποτε δὲ ἄμεινον λέγειν, ὅτι καὶ τὰ εἴδη τὰ ἔνυλα καὶ οὐ μόνον αἱ ποιότητες εἰσιόντα κέκληται καὶ ἐξιόντα. Mit seinem Argument reagiert Proklos mit großer Wahrscheinlichkeit auf eine frühere Interpretation der Timaiospassage.

[45] Der Neuplatoniker unterscheidet in seinem Kommentar zur Stelle (*In Ti.* II, 20, 19 ff.) zwei Arten der Interpretation, eine mathematische (μαθηματικῶς) und eine physikalische (φυσικῶς). Das Folgende bezieht sich auf die physikalische Interpretation (*In Ti.* II, 23, 9 ff.). Die Passage wird auch besprochen von A. Lernould, 'Mathématiques et physique chez Proclus. L'interprétation proclienne de la notion de 'lien' en *Timée* 31 b-32 c', in: G. Bechtle/D.J. O'Meara (Hgg.), *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international, Fribourg, Suisse, 24-26 septembre 1998,* Fribourg 2000, 129-147, hier 135ff.

31 c 4 ff.) umstritten.[46] Proklos fasst ihn als dreigliedrigen Ausdruck mit unterdrücktem ersten εἴτε auf.[47] Für ihn sind die Zahl, die Masse und das Vermögen Bestandteile eines jeden Körpers (*In Ti.* II, 25, 23 ff.). Jeder Körper werde durch sie konstituiert und formiert. Im Einzelnen entsprechen, so Proklos, die ἀριθμοί oder φυσικοὶ ἀριθμοί den ἔνυλα εἴδη; die ὄγκοι sind ihre dreidimensionalen Erstreckungen (ἐκστάσεις καὶ διαστάσεις), und die δυνάμεις sind die Qualitäten (ποιότητες), die dem Körper Gestalt verleihen und ihn zusammenhalten (εἰδοποιοὶ καὶ συνεκτικαί),[48] also die verschiedenen Aktivitäten des ἔνυλον εἶδος in der Materie, ihr tätiger Aspekt.[49] Die Anwesenheit des εἶδος in der Materie ist die Anwesenheit von etwas Ungeteiltem im Geteilten.[50] Das dynamische Verhältnis des ἔνυλον εἶδος und der ihm eigentümlichen Qualitäten,[51] also der Prozess, wie sich das Ungeteilte,

---

46 Der vollständige Satz lautet: ὁπόταν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὡντινωνοῦν ᾖ τὸ μέσον, ὅτιπερ τὸ πρῶτον πρὸς αὐτό, τοῦτο αὐτὸ πρὸς τὸ ἔσχατον, καὶ πάλιν αὖθις, ὅτι τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ μέσον, τὸ μέσον πρὸς τὸ πρῶτον, τότε τὸ μέσον μὲν πρῶτον καὶ ἔσχατον γιγνόμενον, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ πρῶτον αὖ μέσα ἀμφότερα, πάνθ' οὕτως ἐξ ἀνάγκης τὰ αὐτὰ εἶναι συμβήσεται, τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἓν πάντα ἔσται (*Ti.* 31 c–32 a).

47 Darin ist ihm A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's* Timaeus, Oxford 1928, zur Stelle, gefolgt. Cornford, *Plato's Cosmology*, 183 Anm. 2, erklärt Proklos' Interpretation für "fehlgeleitet" ("misguided attempt"). Er spricht sich dafür aus, εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὡντινωνοῦν von τὸ μέσον abhängig zu machen, und fasst ἀριθμῶν τριῶν als genitivus partitivus auf: "For whenever, of three numbers, the middle one between any two that are either solids (cubes ?) or squares is such that [...]". Neuerdings ist Proklos' Konstruktion des Satzes wieder verteidigt worden: N. Vinel, 'Sur les ὄγκοι et les δυνάμεις du *Timée* 31 c 5. Contre les interprétations modernes', *Les Études Classiques* 71 (2003), 51–70.

48 "Συνεκτικαί" ist eine klare Reminiszenz des stoischen συνεκτικὸν αἴτιον, vgl. oben Anm. 7.

49 Auch bei Dexippos, einem Schüler des Iamblichos, findet man die Auffassung, dass die Qualitäten von der Form in der Materie abhängig sind, s. Dexipp., *In Cat.* 54, 13–17: πέφυκε μεθ' ἑκάστου τῶν εἰδῶν καὶ τὸ ποιὸν συνυφίστασθαι, ἕτερον μὲν ὂν τοῦ εἴδους, ἠρτημένον δὲ ἀπ' αὐτοῦ· καὶ τὸ μὲν εἶδος μέρος ὂν τῆς συνθέτου οὐσίας καὶ ἀτόμου συμπληρωτικόν ἐστιν αὐτῆς καὶ οὐδέποτε ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον.

50 *In Ti.* II, 25, 11. Proklos spielt hier auf den Anfang der pseudoaristotelischen Schrift Περὶ ἀτόμων γραμμῶν an (968 a 1–2: Ἆρά γ' εἰσὶν ἄτομοι γραμμαί, καὶ ὅλως ἐν ἅπασι τοῖς ποσοῖς ἐστί τι ἀμερές, ὥσπερ ἔνιοί φασιν;), die er selbst für ein echtes Werk des Aristoteles hält. Das Zitat findet sich noch an folgenden Stellen: *In R.* I, 282, 6 und *In Ti.* II, 153, 8–9. 194, 28. 201, 11, wobei die drei letzten Stellen es auf die Seele beziehen.

51 Diese Qualitäten sind nach Proklos wesentliche Qualitäten (*In Ti.* II 25, 15). Zu den wesentlichen Qualitäten vgl. auch Anm. 24 f. Wie aus *In Prm.* III 826, 28–827, 16 hervorgeht, können die akzidentellen Eigenschaften nicht direkt aus dem Intelligiblen abgeleitet werden. Sie entstehen erst auf der Ebene der Natur. Von ihnen gibt es nur λόγοι, keine transzendenten Ideen. Vgl. ebenfalls Proklos bei Damaskios, *In Phlb.* 130.

Unkörperliche in der Materie manifestiert und wirkt, beschreibt Proklos folgendermaßen:

> Die Form in der Materie ist selbst ungeteilt und wesentlich (οὐσιῶδες), wenn sie aber beginnt sich auszudehnen und räumlich zu werden, dann sendet sie gleichsam wie einen Atemzug die materieimmanenten Vermögen aus sich heraus, welche gewisse Qualitäten sind.[52]

Die Metapher des Atmens wird auch sonst von den Neuplatonikern verwendet, um die Aktivität von unkörperlichen Entitäten zu beschreiben. Bei Proklos findet sich etwa die Wendung der σύμπνοια τῶν εἰδῶν (*In Prm.* II 747, 33–34), anderswo spricht er von dem "Atmen von Wissen".[53] Der Gebrauch der Metapher an unserer Stelle — πνοή ist ursprünglich ein dichterisches Wort — deutet an, wie schwierig es ist, die Wirkung einer unkörperlichen Ursache auf etwas Körperliches zu begreifen.[54] Die eigentümliche Beschreibung, die Proklos von dem Wirken des ἔνυλον εἶδος in der Materie gibt, ist für das Verständnis seiner Auffassung von der wirksamen Kraft der Ideen, ihrer Kausalität, die sich bis hinein in die Materie erstreckt, von großer Wichtigkeit. Die Anwesenheit der Form in der Materie hat drei Aspekte, ist triadisch. Die ungeteilte Form wird räumlich und bringt so die Kräfte hervor, die im eigentlichen Kontakt mit der Materie diese formen und zusammenhalten. Diese Kräfte sind die wesentlichen Qualitäten. Die verschiedenen Aspekte des ἔνυλον εἶδος illustrieren dessen innere Spannung. Einerseits ist es ganz Form und daher ungeteilt, andererseits formt es durch seine δυνάμεις den Körper und hält diesen

---

52 *In Ti.* II, 25, 6–9: αὐτὸ μὲν γὰρ ἀμερές ἐστι καὶ οὐσιῶδες, ἐκταθὲν δὲ καὶ ὀγκωθὲν οἷον πνοὴν ἀφ' ἑαυτοῦ προΐεται τὰς ἐνύλους δυνάμεις, ποιότητάς τινας οὔσας.

53 Dazu ausführlich C. Steel, 'Breathing thought. Proclus on the innate knowledge of the soul', in: J.J. Cleary (Hg.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism* (Ancient and medieval philosophy, Series 1, 24), Leuven 1997, 293–309. Vgl. ferner *In Prm.* II 739, 36–37 und III 794, 7–11, wo die Natur beschrieben wird: Τοιοῦτον γάρ τι πέπονθεν ἡ φύσις, συνδιαβαπτιζομένη τοῖς σώμασι, καὶ ἐνοικοῦσα τοῖς ὄγκοις αὐτῶν, καὶ ἔνδοθεν συμπνέουσα τοὺς λόγους αὐτοῖς καὶ τὴν κίνησιν.

54 Das Bild des Hauches (πνοή) wird auch bei Plotin VI 3 (44), 23, 20, vgl. mit Harder/Beutler/Theiler III 2 (47), 4, 17 f., verwendet, um die Wirkung eines unkörperlichen Vermögens auf den Körper zu beschreiben. Zur Stelle und ihrem Kontext in der plotinischen Bewegungstheorie vgl. die gute Darstellung von Chiaradonna, *Sostanza,* 210 ff. — In gewisser Weise fühlt man sich bei Proklos' Beschreibung der Wirkkraft der Form in der Materie an das stoische Pneuma erinnert. Er selbst würde sicher leugnen, dass hier Verbindungen bestehen. Dass jedoch die feinstoffliche Substanz des Pneuma in der schwierigen Vermittlung zwischen Körperlichem und Unkörperlichem auch bei den Neuplatonikern eine zentrale Rolle spielte, zeigt ihre Theorie des pneumatischen Vehikels oder Seelenwagens (ὄχημα).

zusammen. Proklos illustriert den Unterschied von εἶδος und δύναμις am Beispiel des Feuers (*In Ti.* II, 25, 9–16): Die materieimmanente Form des Feuers ist eine ungeteilte Wesenheit und daher ein wahrhaftes Abbild der transzendenten Idee des Feuers (ὄντως ἄγαλμα τῆς αἰτίας τοῦ πυρός). Wenn sich die Form an der Materie ausdehnt, bringt sie Qualitäten hervor (z. B. Wärme). Diese Qualitäten sind zwar wesentliche Qualitäten, aber sie sind nicht identisch mit dem Wesen des Feuers.

Die Qualitäten entstehen erst im Prozess der Ausdehnung bzw. Teilung des Ungeteilten an der Materie. Die Form in der Materie ist daher in sich ungeteilt, in Hinsicht auf die Materie, in ihren Wirkkräften, geteilt; sie ist "Eins und nicht Eins, in geteilter Weise partizipiert (μεριστῶς μετεχόμενον)".[55] Form und Wirkkräfte (Qualitäten) sind Einheit und Vielheit:

> Denn die Wesenheiten bestehen nicht aus Qualitäten und Wesenheit, und Vermögen/Wirkkraft (δύναμις) ist nicht dasselbe, sondern überall geht dem Vermögen das Wesenhafte (τὸ οὐσιῶδες) voraus, und aus jeder Einheit geht eine Vielzahl von Vermögen hervor, und aus dem Ungeteilten das Geteilte.[56]

Das Wesenhafte bringt die verschiedenen ihm zugeordneten Vermögen hervor und aktualisiert sie. Proklos' Diktum, dass die Wesenheiten nicht aus Qualitäten bestehen, ist vielleicht gegen Plotin gerichtet, der in seiner späten Schrift VI 3 (44) die αἰσθητὴ οὐσία definiert hatte als Ansammlung von Qualitäten und Materie (συμφόρησίς τις ποιοτήτων καὶ ὕλης).[57]

Nun ist auch verständlich, warum Proklos behaupten konnte, mit den Abbildern in *Ti.* 51 a seien keine Qualitäten sondern ἔνυλα εἴδη gemeint. Im wahrsten Sinne Abbild (ὄντως ἄγαλμα) ist die Form in der Materie nur in ihrem ungeteilten und wesenhaften Aspekt. Durch

---

[55] *In Prm.* IV 863, 2–5, vgl. auch *Elem.* 24 (28, 19 f.): τὸ δὲ μετεχόμενον ἐν τοῖς πολλοῖς, ἓν ἅμα καὶ οὐχ ἕν.

[56] *In Ti.* II, 25, 16–19: οὐ γὰρ ἐκ ποιοτήτων αἱ οὐσίαι οὐδὲ ταὐτὸν οὐσία καὶ δύναμις, ἀλλὰ προηγεῖται πανταχοῦ τὸ οὐσιῶδες τῆς δυνάμεως, καὶ ἐξ ἑνὸς ἐκείνου πλῆθος πρόεισι δυνάμεων καὶ ἐξ ἀδιαιρέτου διῃρημένον.

[57] Plotin VI 3 (44), 8, 19–20, vgl. oben S. 265. Diese Definition des Individuums hat Proklos auch im verlorenen Teil seines Alkibiadeskommentares zurückgewiesen, siehe fr. 11 Segonds (= Olymp., *In Alc.* 203, 20–204, 12 Westerink). Vgl. dazu R. Chiaradonna, 'La Teoria dell'individuo in Porfirio e l'ἰδίως ποιόν Stoico', *Elenchos* 21 (2000), 303–331, hier 326 Anm. 58. Insgesamt haben die späteren Neuplatoniker Plotins Behandlung der Kategorienschrift in VI 1–3 (42–44) nicht selten kritisiert, wie aus Simplikios' Kommentar zur aristotelischen Kategorienschrift deutlich wird.

ihre Teilung an den Körpern bringt sie Kräfte (wesentliche Qualitäten) hervor, die durch sie fortwährend aktualisiert werden. Aber auch das ἔνυλον εἶδος ist nicht autonom in der Materie, es ist abhängig von seinem Vorbild/Ursprung, der transzendenten Idee.[58]

VI. *Die zwei Perspektiven auf die Form in der Materie*

Blickt man insgesamt auf die Stellen, an denen Proklos sich zur Form in der Materie äußert, so kristallisieren sich zwei Perspektiven heraus, unter denen das ἔνυλον εἶδος betrachtet werden kann.[59]

(1) Der formale Aspekt steht im Vordergrund. In dieser Hinsicht wird es als (echte) Form charakterisiert. Es ist unkörperlich,[60] ungeteilt/unteilbar,[61] unveränderlich,[62] unsichtbar,[63] einfach und unentstanden,[64] ein wahres Abbild der ihm übergeordneten transzendenten Idee, das den Körper formt und zusammenhält.[65] Dennoch bedarf es der Materie als eines Ortes, es ist nicht von ihr abtrennbar (ἀχώριστος).[66] Ihr Wirken in der Materie ist das einer Mitursache, die bewegt wird und anderes bewegt.[67]

(2) Das ἔνυλον εἶδος wird durch seine Geteiltheit an der Materie bzw. den ausgedehnten Körpern charakterisiert. Unter dieser

---

58 Die Form in der Materie kann sich nicht selbst vervollkommnen (τελειοῦν). Im Gegensatz zur Seele ist sie — wie die Natur — kein αὐθυπόστατον und kann sich nicht auf sich selbst zurückwenden (συννεύειν εἰς ἑαυτό). Sie bedarf ferner einer sie bewegenden Ursache, da sie nicht selbst bewegt ist (*Theol. Plat.* IV 19, 55, 21 -56, 3). Vgl. auch das letzte Kapitel dieses Aufsatzes.

59 Diese zwei Hinsichten auf die Form in der Materie werden auch im verlorenen Parmenideskommentar des Porphyrios unterschieden. Für ihn bezieht sich die 8. Hypothese auf das ἔνυλον εἶδος betrachtet in seiner Verbindung mit der Materie, die 9. Hypothese auf das ἔνυλον εἶδος betrachtet getrennt von der Materie (Procl., *In Prm.* VI 1054, 7–10).

60 Ἀσώματον. *In Ti.* II, 4, 21.

61 *In Ti.* II, 25 passim, vgl. auch Anm. 51.

62 *Elem.* 80 (vgl. Anm. 75) und *In R.* I, 260, 8-12.

63 *In Ti.* II, 4, 20–24 (= Iamblichus fr. 47 Dillon), vgl. Anm. 68.

64 *In Ti.* II, 148, 12–16.

65 *In Ti.* II, 25, 10 (wahres Abbild der Form, vgl. oben S. 269) und *In Prm.* VI 1123, 15–16 (Form begrenzt die Materie).

66 Gemäß seiner Körperabhängigkeit unterscheidet es sich nicht von der irrationalen Seele, die *In Alc.* 244, 5–6 als ἔνυλον εἶδος τῆς ψυχῆς bezeichnet wird. Dagegen betont Proklos anderswo, dass die transzendenten Ideen auf andere Weise im Nous sind. Sie bedürfen keines Ortes (*In Prm.* IV 930, 11 ff.); vgl. auch *In R.* I, 264, 14-16 (ausgeschrieben in Anm. 75).

67 Vgl. oben S. 267.

Perspektive ist es affizierbar, am Körper wahrnehmbar[68] und in den Prozess des Entstehens und Vergehens eingebunden.[69] Proklos betrachtet es vor allem dann unter dieser zweiten Perspektive, wenn es ihm darum geht, das ἔνυλον εἶδος von Wesenheiten, die in der ontologischen Hierarchie einen höheren Rang einnehmen, abzugrenzen.[70] Das geschieht im Vergleich zu den transzendenten Ideen.[71] Das geschieht, wie wir gesehen haben, im Vergleich zur Seele: Vor dem Hintergrund von *Ti.* 35 a 1–4 wurde die Form in der Materie mit Qualitäten gleichgesetzt und, um sie von der Seele abzugrenzen, ihre Teilbarkeit hervorgehoben.[72] Das gleiche geschieht in Abgrenzung von der Natur. Oben wurde schon betont, dass der platonische *locus*

---

[68] *In Prm.* III 795, 36–796, 13. Darauf lässt auch die Gleichsetzung mit Farbe (λευκότης) schließen (vgl. *in Prm.* IV 863, 15, 23) — so schon bei Plotin IV 2 (4), 1, 37 ff. —, aber wahrscheinlicher ist, dass es sich bei Proklos wie bei Plotin nur um eine Analogie handelt. Die Farbanalogie ist deshalb angemessen, weil eine an einer Oberfläche befindliche Farbe auch bei der Teilung dieser Oberfläche auf jedem Teil dieselbe bleibt. *In Prm.* IV 866, 36–40 bestätigt das für die Qualität allgemein. — Es ist gleichwohl interessant zu beobachten, dass auch andere Platoniker die Sichtbarkeit der Form in der Materie hervorgehoben haben. Das geht hervor aus *In Ti.* II, 4, 20–24 wo sich Iamblichus (fr. 47 Dillon) — mit Proklos' Zustimmung — gegen diese Auffassung wendet. Wie Dillon zur Stelle erklärt, besteht Iamblichos' Antwort darin, dass die Formen in der Materie und die Qualitäten nicht an sich sichtbar sind, sondern nur in Verbindung mit einem Körper. Zur Sichtbarkeit der Formen in der Materie vgl. ferner Plutarch von Athen bei Procl., *In Prm.* VI 1061, 4–5; Dam., *In Prm.* IV 52, 15 Westerink/Combès und wahrscheinlich auch Theodoros von Asine (der Philosoph aus Rhodos), s. *In Prm.* VI 1057, 25–28, wo für διανοητά wohl, wie aus dem Kontext deutlich wird, αἰσθητά geschrieben werden muss, obwohl Moerbeke νοητά (intelligibilia) gelesen zu haben scheint.

[69] Vgl. *In Prm.* V 981, 4, wo die Form in Materie θνητόν πως ("in gewissser Weise sterblich") bezeichnet wird. Die Veränderlichkeit der materieimmanenten Form geht auch aus *In Ti.* I, 233, 23ff. hervor (einige ἔνυλα εἴδη entstehen immer [z. B. σωματότης] und sind daher ἀχώριστα. — Hier weicht Proklos von seinem gewohnten Sprachgebrauch ab. In der Regel sind bei ihm alle Formen in der Materie ἀχώριστα, einige aber nur zeitweise, wie Feuer und Luft), und aus *In Ti.* III, 357, 27–358, 3. Die beiden Stellen aus dem *Timaios*-Kommentar beziehen sich auf *Ti.* 50 b ff. Die Platonpassage suggeriert darüber hinaus eine räumliche Bewegung der Formen in der Materie. Vgl. ferner *In Prm.* II 739, 34–740, 6, wo der 'Konflikt' und das Ineinanderübergehen der ἔνυλα εἴδη geschildert wird. Auch diese Stelle verrät Bezüge zu *Ti.* 50 b ff., s. besonders 740, 3 ff.

[70] Das ist sehr deutlich in Proklos' Beweisgang, dass das ἔνυλον εἶδος nicht die erste συνεκτικὴ αἰτία sein kann, s. *Theol. Plat.* IV 19, 55, 17–56, 3 und Steel, 'Neoplatonic versus Stoic', 88–89.

[71] *In Prm.* I 705, 34 ff.

[72] Vgl. die oben (S. 266 f.) besprochene Passage *Theol. Plat.* I 14, 62, 1–6 und die Fortsetzung *Theol. Plat.* I 14, 62, 12–19: Τὰ μὲν γὰρ εἰς ὄγκους ἐκτεινόμενα καὶ διαστάσεις ἢ ἐν τούτοις διῃρημένα καὶ ἀχωρίστως περὶ αὐτοὺς ὑφεστῶτα. Siehe ferner *Elem.* 190 und *In Ti.* II, 139, 14 ff. (Proklos' eigene Interpretation von *Ti.* 35 a 1–4).

classicus für die Unterscheidung verschiedener Seinsebenen (*Ti.* 35 a 1–4) nicht geeignet ist, um Formen in der Materie und Qualitäten zu unterscheiden, da er nur die Kategorien der Teilbarkeit bzw. Nichtteilbarkeit zur Verfügung stellt. Auch im Verhältnis von Natur und Form in der Materie reicht dieses Kriterium nicht aus, um einen Unterschied herauszustellen. In der Tat scheint in Bezug auf die Teilbarkeit und Unabtrennbarkeit von der Materie gar kein Unterschied zu bestehen zwischen Natur und Form in der Materie.[73] Und dennoch unterscheidet sich die Natur von dem ἔνυλον εἶδος, weil sie die Formkräfte (λόγοι) von allem enthält und alles hervorbringt und belebt.[74]

Dass beide Perspektiven auf das ἔνυλον εἶδος möglich sind, ist nicht zuletzt auf das griechische Wort εἶδος selbst zurückzuführen. Vor Platon bezeichnete es die äußere Form oder Gestalt. Innerhalb seiner Ideenlehre bekam es eine neue Bedeutung. Von nun an konnte es verwendet werden, um die unkörperlichen Ideen oder Formen zu bezeichnen. Εἶδος hat diese zwei Aspekte behalten, den materiellen und sichtbaren sowie den immateriellen und nur dem Denken zugänglichen.

Damit ist unsere Ausgangsfrage beantwortet. Die Charakterisierung der Form in der Materie kann je nach Perspektive und zugrundeliegendem Problem unterschiedlich ausfallen. Jedoch stehen beide Betrachtungsarten nicht unverbunden nebeneinander. Generell ist die Form in der Materie eine Form, und qua Form wird sie nicht affiziert. Ihre Affizierbarkeit und Sichtbarkeit ist allein auf die Materie zurückzuführen.[75] Soll das ἔνυλον εἶδος von den ihm übergeordneten

---

[73] Vgl. *In Prm.* IV 886, 28–29.

[74] *In Ti.* I, 10, 19–21. Pieter d'Hoine (Leuven) macht mich ferner auf *In Prm.* III 795, 36–796, 13 aufmerksam, wo die ἔνυλα εἴδη im Gegensatz zu den φυσικοὶ λόγοι als ἐμφανῆ bezeichnet werden. Wieder grenzt Proklos die beiden Seinsbereiche voneinander ab. Das Kriterium ist diesmal Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit (vgl. Anm. 68 und die folgende Anmerkung).

[75] *Elem.* 80. Die Proposition macht deutlich, in welchem Sinne die Affizierbarkeit von etwas Unkörperlichem erklärt werden kann: Πᾶν σῶμα πάσχειν καθ' αὑτὸ πέφυκε, πᾶν δὲ ἀσώματον ποιεῖν, τὸ μὲν ἀδρανὲς ὂν καθ' αὑτό, τὸ δὲ ἀπαθές· πάσχει δὲ καὶ τὸ ἀσώματον διὰ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν, ὡς δύναται ποιεῖν καὶ τὰ σώματα διὰ τὴν τῶν ἀσωμάτων μετουσίαν. Vgl. auch Numenios, fr. 4b des Places: Καὶ γὰρ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιόν, ἀσώματα ὄντα καθ' ἑαυτά, κατὰ συμβεβηκὸς ἐν ὄγκῳ ποσοῦται. Die Ausdehnung bzw. Veränderung der unkörperlichen Qualität oder Größe ist nur eine akzidentelle. — Zum Problem der Sichtbarkeit der Formen in der Materie und der Qualitäten vgl. Anm. 68, wo auch Iamblichos' und Proklos' Auffassung dargestellt wird, die darin besteht, dass diese Sichtbarkeit aus der Verbindung mit der Materie resultiert, dass die Form in der Materie nur zusammen mit der Materie wahrnehmbar ist. Vgl. ferner *In R.* I, 264, 14–16: οὐ γὰρ τὸ εἶδός ἐστιν ἐν τόπῳ (πᾶν

Wesenheiten unterschieden werden, wird seine Teilbarkeit bzw. Nähe zur Materie betont. Fraglich bleibt freilich, ob damit alle Schwierigkeiten gelöst sind und ob nicht letztlich die Interaktion und raumzeitliche Verbindung von Körperlichem und Unkörperlichem ein neuplatonisches Paradoxon bleibt, das sich u.a. in der ambivalenten Natur des ἔνυλον εἶδος offenbart. Abschließend sollen noch einige Bemerkungen folgen zum Verhältnis von Form in der Materie und transzendenter Idee.[76]

VII. *Das Verhältnis von Form in der Materie und transzendenter Idee*

In Platons *Parmenides* ist die Grundparadoxie der Teilhabe folgendermaßen formuliert. Wie kann eine Idee in allen Dingen, die sie partizipieren, zugleich als Ganze anwesend sein und doch ihre Einheit bewahren?[77] Parmenides bestreitet diese Möglichkeit und unterstreicht, dass in diesem Fall die Form von sich selbst getrennt wäre.[78]

Plotin widmet sich diesem schwierigen Problem in den *Enneaden* VI 4–5 (22–23). Er kommt zu dem Schluss, dass die Anwesenheit einer Form in dem an ihr Teilhabenden nicht so verstanden werden dürfe, als sei die Form im Teilhabenden wie etwas Körperliches an einem Ort. Er entwickelt vor dem Hintergrund dieser Einsicht eine eigene Theorie der Teilhabe, eine Theorie, nach der das Seiende überall ein und dasselbe sei. Einige Interpreten haben Plotins Äußerungen so

---

γὰρ εἶδος ἀσώματον), ἀλλὰ τὸ μερικὸν σωματικὸν ὂν καὶ τοῦ εἴδους σωματικῶς μετέχον.

[76] In Proklos' nicht technischer Verwendung des Ausdrucks ἔνυλον εἶδος zeigen sich einige Besonderheiten. *In Alc.* 281, 11 bezeichnet er die Sinneseindrücke der Seele als γήϊνα καὶ ἔνυλα εἴδη. Im ersten Essay zu Platons Staat (*In R.* I, 6, 4–12 und I, 14, 15–19, 25) macht der Neuplatoniker einen Unterschied zwischen der Form des Werkes (εἶδος, vgl. LSJ s.v. II) und seinem Stoff (ὕλη, vgl. LSJ s.v. III.3). Nach Proklos weist das Werk eine gemischte Form aus mimetischen und erzählerischen Partien auf. Der Stoff untergliedert sich in handelnde Personen (πρόσωποι), Orte / Schauplätze der Handlung (τόποι) und Zeit der Handlung (καιροί). Schließlich verweise ich auf Proklos' Theorie der Namen, die ausführlich in seinem Kommentar zu Platons Kratylos niedergelegt ist (vgl. dazu den Beitrag von Bert van den Berg im vorliegenden Band). Dort betont der Neuplatoniker, dass auch ein Wort zusammengesetzt sei aus εἶδος und ὕλη, vgl. *In Cra.* X 4, 16–18: ἔτι δὲ καὶ τῶν ὀνομάτων ἐχόντων εἶδος καὶ ὕλην, κατὰ μὲν τὸ εἶδος μᾶλλον τοῦ φύσει μετέχουσι, κατὰ δὲ τὴν ὕλην μᾶλλον τοῦ θέσει.

[77] Vgl. Pl., *Prm.* 131 a 5–b 2.

[78] Pl., *Prm.* 131 b 1–2 (αὐτὸ αὑτοῦ χωρίς).

aufgefasst, als gebe er damit das Konzept einer Form in der Materie gänzlich auf.[79]

Proklos verfolgt einen anderen Ansatz in seiner Lösung der Paradoxie des platonischen *Parmenides.* Das ist möglich auf dem Hintergrund des neuplatonischen Schemas von ἀμέθεκτον-μετεχόμενον-μετέχον, in dem das ἔνυλον εἶδος mit dem μετεχόμενον identifiziert wird. Die Ideen sind ursprünglich vollkommen transzendent und unpartizipiert (ἀμέθεκτα).[80] Nach § 23 der *Elementatio Theologica* bringt jedes ἀμέθεκτον als Monade und in vollständiger Transzendenz aus sich die Teilgebenden (μετεχόμενα) Wesenheiten hervor, welche zu ihm zurückstreben (ἀνατείνονται).[81] Diese Verbindung zwischen ἀμέθεκτον und μετεχόμενον sichert die vollkommene Transzendenz des Unpartizipierten, insofern das ἀμέθεκτον in einer Weise Objekt des Strebens des μετεχόμενον ist wie der aristotelische Gott in *Metaphysik* XII 7. Auf diese Weise bleibt dass μετεχόμενον mit seinem Ursprung verbunden, ohne dass dieser in einer wirklichen Beziehung (σχέσις) zu ihm stände. Der wesentliche Unterschied zu der rein finalen Kausalität des Unbewegten Bewegers besteht freilich darin, dass dieser keine der Wesenheiten nach ihm aus sich hervorgehen lässt. Er ist mit Proklos gesprochen unfruchtbar (ἄγονος).

Das dreiteilige Schema stellt eine Möglichkeit dar, die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz der Form aufrechtzuerhalten. Nur auf dem Hintergrund des Strebens der Form in der Materie zu ihrem transzendenten Ursprung ist zu erklären, warum die einer Idee

---

[79] So Horn, *Plotin,* 100 f. und Tornau, *Plotin,* 504. Oben habe ich argumentiert, dass Plotin auch in späteren Schriften das Konzept vom Wirken von Formkräften in der Materie beibehalten habe. Ihm kommt der Verdienst zu, in VI 4–5 (22–23) auf die Aporien aufmerksam gemacht zu haben, die die Anwesenheit einer immateriellen Form in einem Körper aufwirft. Dennoch bin ich überzeugt, dass diese Schriften mit ihrer extremen Betonung der Einheit und Allanwesenheit alles Seienden nicht als das letzte Wort Plotins zur Teilhabe angesehen werden können. Wie bei dem Problem der Einheit aller Seelen so stellt sich auch bei der Betonung der Einheit alles Seienden die Frage, ob und wie Individuation möglich ist.

[80] Proklos kann die transzendente Idee auch als ἀκατάτακτον (vgl. *Theol. Plat.* II 3, 30, 6–9) bezeichnen. Dementsprechend ist die Form in der Materie κατατεταγμένον, vgl. *In Prm.* IV 863, 5.

[81] Vgl. den Kommentar von Dodds, *Proclus,* zur Stelle. Dieses Streben ist im Zusammenhang zu sehen mit der proklischen Lehre von Hervorgang und Rückwendung (*Elem.* 25–39), vgl. *Theol. Plat.* III 4, 16, 5–7 und *Theol. Plat.* II 6, 40, 22–27: τὸ δὲ ἀγαθὸν κοινῇ τῶν ὄντων ἐστὶν ἁπάντων ἐφετόν, καὶ πρὸς τοῦτο νεύει καὶ ἀνατείνεται πάντα κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν· ἡ δὲ ἔφεσις πανταχοῦ τῶν ἐφιεμένων ἐστὶ πρὸς τὸ οἰκεῖον ἐφετόν. Ἐπιστρεπτικὸν ἄρα τὸ ἀγαθόν ἐστι τῶν δευτέρων ἁπάντων, ὑποστατικὸν δὲ τὸ ἕν.

zugeordneten ἔνυλα εἴδη eine Einheit bilden können. Diese nachplotinische Lösung des Problems der Teilhabe ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit für die Existenz des ἔνυλον εἶδος.

PROCLUS AND SYRIANUS ON IDEAS OF ARTEFACTS. A TEST CASE FOR NEOPLATONIC HERMENEUTICS*

Pieter d'Hoine

I. *Ideas of Artefacts: Aristotle vs. Plato*

One can hardly imagine a reader who is familiar with the Platonic dialogues not being astonished by Aristotle's critique of the theory of Ideas in the *Metaphysics* and *De Ideis*. Not only does this critique, with its almost exclusive emphasis on the presumed 'separation' (χωρισμός) of the Forms, imply a much more 'substantial' interpretation of the Ideas than we would expect on the basis of the dialogues. Even more puzzling are some of the factual statements Aristotle brings forth concerning the Platonic Ideas. One of the *cruces* is the following: among many other objections to the hypothesis of the Ideas, the Stagirite advances the claim that the arguments which are supposed to demonstrate their existence, prove to be either too much — in the sense that they also imply Ideas of things of which 'we' don't think there are any (οὐχ ὧν οἰόμεθα τούτων εἴδη γίγνεται) — or not enough — in the sense that they don't necessarily entail what they are intended to prove (οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι συλλογισμόν), that is, Forms of the transcendent, Platonic kind.[1] One type of argument Aristotle refers to are the so-called 'arguments from the sciences' (λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν). If these were sound arguments for the existence of Ideas, then, Aristotle claims, we would be forced to accept Ideas for all objects of science (πάντων ὅσων ἐπιστῆμαι). Alexander of Aphrodisias tells us what this means. For in his commentary on the passage he quotes from the now lost Aristotelian treatise *De Ideis*, where such arguments, together with their undesired consequences, were developed.[2] One of the three arguments Alexander brings forth is as follows:[3]

* I would like to thank Carlos Steel and Christoph Helmig for their comments on earlier drafts of this paper and Anya Topolski for her help with the English.

1 *Metaph.* I 9, 990 b 8–11 (cf. XIII 3, 1079 a 4–7, where the first person, as is well known, is substituted by the third).

2 Alex., *In Metaph.* 79, 3–80, 6 Hayduck. The text is included in Ross' collection of fragments from *De Ideis* (fr. 3). I am quoting from the 'recensio vulgata' in the edition of D. Harlfinger, in: W. Leszl, *Il* De Ideis *di Aristotele e la teoria platonica delle idee.* Edizione critica del testo a cura di D. Harlfinger, Firenze 1975, 22–39.

3 *De Ideis* 79, 8–11 Harlfinger: ὧν ἐπιστῆμαί εἰσι, ταῦτα ἔστιν· ἄλλων δέ τινων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστά εἰσιν αἱ ἐπιστῆμαι· [...] ἔστιν ἄρα τινὰ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ταῦτα δὲ αἱ

(A) The objects of the sciences exist
The objects of the sciences are not the particulars

Some things other than the particulars exist; these things are the Ideas

This argument is supposed to establish the existence of Ideas corresponding to the objects of the sciences. According to Aristotle, however, it does not prove the existence of separate Ideas, but at most of general notions (τὰ κοινά). Nonetheless, the objection which is of interest here is that the same line of reasoning, if it were valid — *dato, non concesso* —, would apply to the crafts as well, so as to imply Ideas of artefacts (τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας). Sticking to our example, an analogous argument, concerning the productive arts, can indeed be constructed as follows:[4]

(A') The objects of the crafts exist
The objects of the crafts are not the particulars

There are Ideas corresponding to the objects of the crafts

The same line of reasoning, then, by which the Platonists presume to have demonstrated the existence of Ideas, also implies the existence of Ideas of artefacts. The analogous nature of these arguments should not be too problematic in itself: in fact, not only Aristotle, but also Plato tends to regard the τέχναι as special instances of ἐπιστήμη.[5]

ἰδέαι. The reason why I am quoting this second argument will become clear in my discussion of Syrianus' understanding of the Aristotelian critique. Perhaps it is useful to remark already that not only Syrianus, as we will see, seems to consider this second argument as the fundamental one; the same judgement is made, although for other reasons, in recent times by H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York 1962 (= 1944), 235 and G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford 1993, 77.

4 *De Ideis* 79, 21 f. Harlfinger: ὧν εἰσιν αἱ τέχναι, ταῦτα ἔστιν, καὶ ἄλλων τινῶν παρὰ τὰ καθ' ἕκαστά εἰσιν αἱ τέχναι. The conclusion is stated in the previous lines (19 f.): καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἰδέας εἶναι. I do think, with Fine, *On Ideas*, 79 f., and contra Leszl, *Il* De Ideis *di Aristotele*, 104 f., that the two critical remarks Aristotle brings forth are two mutually independent objections.

5 For Aristotle, see e.g. the famous first chapter of *Metaph.* I, especially 981 a 2 f., where τέχνη and ἐπιστήμη are used almost as a hendiadys; I 1, 981 b 8 f.: [...] τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγούμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι; and I 1, 981 b 17–20 (from l. 25 onwards, however, Aristotle does take into account the distinction he draws in *EN* VII 3, 1139 b 14 ff.; see also Alexander's commentary on the passage, *In Metaph.* 7, 12–8, 5 Hayduck). The reason for this association is clearly indicated by Aristotle in I 981 a 16, where τέχνη is called a γνῶσις τῶν καθόλου (cf. I 981 a 5–7). Cf. *Rh.* I 2, 1356 b 30–1357 a 1. For Plato, see e.g. *Tht.* 147 b and 198 a 1–5; *R.* VII 522 c 1–8 and 533 c 7–e 2.

From such a perspective, Aristotle's objection would only be an application of the more general to the more particular. But now comes the *crux*: Aristotle's critique suggests that the acceptance of Ideas of artefacts is contrary to 'their' (sc. the Platonists') intentions.[6] This interpretation is confirmed by a number of passages in which the Stagirite considers the denial of artefact-Ideas as an already achieved part of the academic doctrine. In *Metaphysics* I 9, 991 b 6–7 (cf. XIII 5, 1080 a 5–6) he states that 'many other things come into being (e.g. a house or a ring) of which we (XIII: they) say there are no Forms' (transl. Ross). In book VIII (3, 1043 b 19–21) Aristotle claims that, though in many cases one can doubt the separate existence of substance, at least in the case of artefacts (e.g. a house or a utensil) to do so would be absurd (cf. III 4, 999 b 19–20). In one passage the denial of artefact-Ideas is made with explicit reference to Plato himself. In *Metaphysics* XII 5, 1070 a 18 f. Aristotle states that, even if one has to accept a separate substance, it would only make sense in the case of natural entities (τὰ φύσει). In this context he writes: 'and so Plato was not far wrong when he said that there are as many Forms as there are kinds of natural object' (διὸ δὴ οὐ κακῶς Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἔστιν ὁπόσα φύσει; transl. Ross).[7] This, however, at first sight contradicts passages such as *Cratylus* 389 b 4 ff., where Socrates refers to a 'weaver's shuttle in itself' (αὐτὸ ὅ ἐστι κερκίς). When the carpenter wants to make a weaver's shuttle, Socrates argues, he has to keep in mind its

[6] *De Ideis* 79, 23 Harlfinger: ὧν οὐ βούλονται ἰδέας εἶναι clearly reminds us of passages such as *Metaph.* I 9, 990 b 11 and XIII 4, 1079 a 7 (cf. supra, p. 279), where the undesired implication of Ideas corresponding to the objects of all sciences is stated.

[7] The reading 'Πλάτων ἔφη', however, is not completely uncontroversial, since Averroës seems to have read 'οἱ τὰ εἴδη τιθέμενοι ἔφασαν' in Alexander's lost commentary. A. Beckmann, *Num Plato artefactorum ideas statuerit*, Bonn 1889, 33 and M. Isnardi Parente, 'Platone e la prima academia di fronte al problema delle idee degli "artefacta"', *Rivista critica di storia e della filosofia* 19 (1964), 123–158 (esp. 149 ff.) and *Techne. Momenti del pensiero Greco da Platone a Epicuro*, Firenze 1966, 44 ff. refer to this possible reading in their claim that the denial of Ideas of artefacts is not made by Plato, but by some other member of the early Academy, against whom the critique here (and, according to Isnardi Parente, in the *De Ideis*) would be directed. Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 248–256, claims that, if the quote is to be considered a genuine Platonic one, then Aristotle must be misrepresenting his master's theory, for Plato did not accept the opposition of art and nature and therefore must be referring to the problem of *diairesis*, a process which is to be brought about in accordance with the natural articulation of all things — artefacts included.

(real) nature, just as the name-giver has to take into account the true nature of the things he is searching for a name for. This true nature of a thing is 'the thing in itself'; a formula that in the later dialogues refers to the Ideas. Furthermore, in a famous passage in the tenth book of the *Republic* (596 c ff.) the Platonic Socrates establishes his ontological devaluation of the mimetic arts on the acceptance of Ideas of the bed and the table. Whereas the genuine craftsman takes the Idea of the bed as his model, the product of the painter or poet is modelled upon a sensible bed only. Therefore the painted bed is third from the truth — the Idea — and hence worthless, if not dangerous, with regard to the education of true knowledge. It is clear that in order for Socrates' discourse to have any argumentative force, an Idea of the bed must exist. Moreover, the acceptance of artefact-Ideas is also theoretically warranted given the methodological principle Socrates formulates at the outset of the discussion, viz. that 'we always postulate in each case a single Form for each set of particular things, to which we apply the same name' (*Respublica* X 596 a 5–8; transl. Lee).[8] Indeed, without Aristotle's assertion that 'they' don't accept artefact-Ideas, there wouldn't be any reason to doubt whether or not Plato restricted (in this sense) the extension of his theory of Ideas. Regardless, the Stagirite's statement exists and calls for explanation. Contemporary scholars have (re)adopted the following strategies:[9]

1. We cannot rely on the *prima facie* meaning of the Platonic dialogues. Neither the *Cratylus*, nor the *Republic*, nor any other dialogue confirms the existence of transcendent Ideas of artefacts.

> This position was the canonical one in Neoplatonism. Proclus' strategy, for instance, will be to first distinguish between different levels of forms, and then deny that Plato in the passages under question is referring to a truly transcendent Idea of artefacts. In recent times G. Fine[10] adopted a somewhat similar strategy, although she is not committed to the view that the distinction between different kinds of form is in accordance with Plato's own intentions. According to Fine,

8 Also the *Laws* (XII 965 b 7–c 3) and, if authentic, the *Seventh Letter* (342 d 5 f.) confirm the existence of Ideas of artefacts. This may suggest, contrary to what some contemporary interpreters claim (see infra, p. 283 f.), that Plato didn't change his mind on the matter. For the claim that Plato in the dialogues did accept Ideas of artefacts, see also Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 244 f.

9 For a more elaborate account of the main positions in the debate, see Fine, *On Ideas*, 82–88.

10 Fine, *On Ideas*, 85–88.

it is Aristotle who is applying a distinction he himself draws elsewhere between Socratic and genuinely Platonic Forms (see e.g. *Metaph.* I 1, 987 b 1–10 and XIII 3, 1078 b 17–32) to the problem of the artefacts. Aristotle's claim would be that, although Plato accepts, in the case of artefacts, only forms of the typically Socratic kind, the arguments from the sciences force him to postulate a truly transcendent Idea for them. However, there are many problems involved in such a solution, especially if we are to ascribe the distinction — as Proclus does — to Plato himself. For not only does he nowhere explicitly distinguish these forms, even if we would take the opposition for granted, it is clear that at least in the *Republic*-passage Plato is in fact speaking about a genuinely transcendent Idea.

2. We cannot rely on Aristotle's criticism. Plato does accept the existence of artefact-Ideas and Aristotle (maliciously or not) misrepresents his theory.

This line of thought was first defended in recent times by L. Robin,[11] who suggested that Aristotle probably makes an illicit generalisation, on the basis that Plato in the *Republic* does reject the existence of Ideas corresponding to the mimetic arts. Most prominently this theory was further developed by H. Cherniss.[12] He argues that, while Aristotle's denial of Ideas for the productive arts may well have inspired later Platonists to develop a restricted version of the theory of Ideas, the master himself could not have advocated such a doctrine, for the simple fact that he did not work with a theory in which nature and art were opposed as such. Aristotle applies, then, one of the distinctions crucial to his own theory to that of his master. The problem with these interpretations is mainly that they have to suppose that Aristotle was an interpreter 'fort aveugle' and 'injuste et sans bonne foi' (Robin, *La théorie platonicienne*, 181), or that at least he committed himself to a serious case of 'misapplication' (Cherniss, *Aristotle's criticism*, 253) — rather difficult to reconcile with his long stay in the Academy.

3. Plato says what he says and Aristotle is trustworthy as a witness, but there is no contradiction in their statements, since:

a) Aristotle is only referring to Plato's 'later theory of Ideas', wherein the existence of Ideas of artefacts is implicitly denied.

H. Jackson[13] and P. Wilpert[14] are eminent advocates of this interpretation. According to Wilpert, this interpretation is the only one that can account for the historical reliability of both Plato's and Aristotle's

---

[11] L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908, 179–181.

[12] Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 235–260.

[13] H. Jackson, 'Plato's Later Theory of Ideas', I, *Journal of Philology* 10 (1881), 253–298 (esp. 255–258), and II, *ibid.* 11 (1882), 287–331 (esp. 323 n. 1).

[14] P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949, 59–61.

testimonies. The difficulty in this interpretation is that it presupposes a development in Plato's thinking on the subject, of which there is no trace whatsoever in the dialogues. Rather, there is evidence, as we have seen,[15] that Plato in the *Laws* and the *Seventh Letter* still accepted the theory of the middle dialogues.

b) Aristotle is not referring to Plato at all, but to some other protagonist of the early Academy, who put more emphasis on the ontological status of Platonic Ideas, so as to exclude the existence of artefact-Ideas.

This interpretation was defended first by A. Beckmann[16], and more recently by M. Isnardi Parente[17]. While Beckmann for the denial of artefact-Ideas refers only vaguely to a possible discussion in the early Academy, Isnardi Parente tries to show that it is really Xenocrates who is Aristotle's target. However, none of these interpretations can give a plausible account of the passage in *Metaphysics* XII, wherein Plato is mentioned *nominatim.*[18] Furthermore, Isnardi Parente's attribution of the theory to Xenocrates is based on one single fragment, preserved by Proclus, which is not completely uncontroversial as to its interpretation.[19]

In browsing through the ancient texts relevant to this problem, one can hardly rid oneself of the impression that the question of the ontological status of the artefact is more of an Aristotelian than a Platonic problem. This impression is confirmed when we realize that the recent scholarly literature on the topic fails almost entirely even to state the problem without referring to Aristotle's critique. The aim of this contribution is not to present yet another interpretation of Plato's theory of the artefact. In what follows I will confine myself to the question of how Syrianus and Proclus conceived of it. As is true for the recent scholarly literature, also the Neoplatonic understanding of the matter is, I will argue, determined by an exegesis of the Platonic dialogues that presupposes the Aristotelian critique. In explaining the passages in the Platonic dialogues apparently related to Ideas of artefacts, we will find the Athenian Neoplatonists responding to the Stagirite's accusation of inconsistency, while at the same time sharing its factual and conceptual presuppositions.[20]

---

15 See the references in n. 8.

16 A. Beckmann, *Num Plato artefactorum ideas statuerit*, 33 ff.

17 M. Isnardi Parente, *Platone*, 138 ff., *Technê*, 44–76 and 'Le *De Ideis* d'Aristote: Platon ou Xénocrate?', *Phronesis* 26 (1981), 135–152 (esp. 136 and 139).

18 Cf. supra, p. 281.

19 See infra, n. 54.

20 In the present contribution I will confine myself to a consideration of the hermeneutical basis for Proclus' and Syrianus' theory of the artefact. For a

II. *'If there are Forms, there are Forms of artefacts as well'*

In book IV of his commentary on the *Parmenides,* Proclus explains how previous exegetes of the dialogue interpreted its discussion on the extension of the world of Ideas (*Prm.* 130 b 7 ff.). According to these interpreters, the implicit reasoning Parmenides adopts can be put into the following hypothetical syllogism:[21]

(B) If there are Forms, there are Forms of all things
There are not Forms of all things
———————————————
There are no Forms

Proclus doesn't believe that Parmenides' aim is really to deny the existence of Ideas. Rather, his questions are maieutical as Parmenides tries to make Socrates understand that, although not all things have an ideal paradigm, they all come to be from some superior cause, the henad of being.[22] However, if one wants to preserve the hypothesis of the Ideas, the conclusion to the given argument has to be refuted, which can only be done by denying one of its premises.[23]

As the reader will have already noticed, there is an obvious similarity between Parmenides' supposed line of reasoning (according to

---

systematic presentation of their own theory of artefacts, see my 'The Status of the Arts. Proclus' Theory of Artefacts', *Elenchos*, 2006 (forthcoming). By putting Proclus' and Syrianus' arguments against artefact-Ideas in an Aristotelian setting, I want to show a more philosophical than factual dependence on the *De Ideis.* There is no evidence at all to accept that anyone after Alexander knew the treatise first hand. That Syrianus was familiar with its content is implied by passages such as *In Metaph.* 120, 33–121, 4 and 195, 10–15 Kroll. As C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la* Métaphysique *d'Aristote* (Philosophia antiqua 88), Leiden 2001, 196 claims, however, there is no reason to suppose that Syrianus had access to the *De Ideis* independent from Alexander's commentary. Proclus does not mention the treatise explicitly and may not have known more of it than the minimum necessary to have had a basic understanding of the rather concise Aristotelian critique of the Ideas in *Metaphysics* I and XIII.

21 *In Prm.* IV 856, 16 f.: εἰ ἔστι τὰ εἴδη, πάντων ἔστι τὰ εἴδη, ἀλλὰ μὴν οὐ πάντων, ὡς σύ (sc. Socrates) φῄς, οὐκ ἄρα ἔστιν. Cf. IV 837, 23–28: Ἐκεῖνοι μὲν ταῦτα ᾠήθησαν, καὶ διά γε τῶν προειρημένων τοσοῦτον ἐπιδεδεῖχθαι <u>ὑπὸ</u> τοῦ Παρμενίδου ὡς, <u>εἰ</u> ἔστιν εἴδη, <<u>πάντων ἔστιν εἴδη</u>>, ἀλλὰ μὴν οὐ πάντων, ὡς καὶ αὐτῷ δοκεῖ τῷ Σωκράτει· οὐκ ἄρα ἔστιν εἴδη. My quotations from the *In Parmenidem* are taken from the second edition of the *Opera inedita* by V. Cousin (Paris 1864), corrected, when necessary, on the basis of my own collations of the manuscripts and of William of Moerbeke's Latin translation (edition C. Steel, Leuven 1982–85), as is the case for the second fragment quoted here. My translations are taken, and revised when necessary, from G. Morrow and J.M. Dillon (Princeton 1987).

22 *In Prm.* IV 838, 11–20. 26–28. Cf. IV 856, 30–34.

23 *In Prm.* IV 856, 11–14.

these interpreters), and Aristotle's implicit argument in the above mentioned objection to the arguments for the existence of Ideas. We can in fact construct the following instantiation of the syllogism:

(B') If there are Forms, there are Forms of artefacts as well (M)
There are no Forms of artefacts (m)

<There are no Forms>[24]

The inference drawn in the major premise (M) is based on the 'arguments from the sciences'. Therefore, the first thing we should know, is what Syrianus and Proclus think with regard to the soundness of these arguments. In order to make a judgment on these matters, we may consider Syrianus' commentary on book XIII of the *Metaphysics*.[25] In commenting on Aristotle's assertion concerning the undesired consequences of the arguments from the sciences, Proclus' master sets out to present one of the arguments in a syllogistic form, as follows:[26]

(A'') The objects of knowledge are (true) beings
The objects of knowledge are universals

Some universals are (true) beings

These truly existing universals are of course the Ideas. Although Syrianus uses a different terminology, the similarity between this argu-

---

[24] The *protasis* of the major premise as it is stated here cannot as such be drawn from the 'arguments from the sciences'. Rather the premise would be the following: 'If the 'arguments from the sciences' prove that there are Forms, there are Forms of artefacts as well'. Since, however, the same line of reasoning, in Aristotle's opinion, applies to all the academic arguments, we are justified in generalizing the *protasis*, as is done in my main text. Furthermore, besides the lack of positive evidence, there are, according to Aristotle, many absurdities involved in the acceptance of the hypothesis, so that the general, negative conclusion is once more warranted.

[25] *Metaph.* XIII 4, 1079 a 7–9 (cf. I 9, 990 b 11–13). It is in commenting on the corresponding passage in book I that Alexander reported the 'arguments from the sciences' (Alex., *In Metaph.* 79, 3 ff. Hayduck). For Syrianus' commentary on the passage, see *In Metaph.* 110, 9–16 Kroll.

[26] Kroll reads τὰ ἐπιστητὰ καθόλου, <τὰ ἐπιστητὰ ὄντα>, τινὰ καθόλου ὄντα at l. 11 f. The addition suggested by Bonitz is evident, but perhaps put in the wrong place. If we read τὰ ἐπιστητὰ <ὄντα, τὰ ἐπιστητὰ> καθόλου, we still have a syllogism of the τρίτον σχῆμα — as Syrianus suggests — but the omission is now more understandable (*saute de même au même*) and the order of the premises better fits in Syrianus' non-syllogistic formulation: εἰ περὶ ὄντα αἱ ἐπιστῆμαι (maior), ἔστι τὰ καθόλου (conclusion)· τῶν γὰρ καθόλου αἱ ἐπιστῆμαι (minor). It would also be more in accordance with the structure of Alexander's second argument.

ment and the second argument Alexander mentions in his commentary on the *Metaphysics* suffices to show the former's dependence on the latter.[27] Syrianus, however, accepts the validity of the argument, which he seems to consider to be genuinely Platonic.[28] First he explains the conclusion by saying that the 'some' universals meant are neither the (Aristotelian) abstractions (ὑστερογενῆ) nor the common forms in the individuals (τὰ ἐν τοῖς ἀτόμοις) — the forms-in-matter (ἔνυλα εἴδη), which for Proclus correspond to Aristotelian-like, immanent forms, as opposed to the genuinely Platonic, transcendent Ideas. Hence the universals postulated by the arguments from the sciences are genuine Ideas. Next he answers Aristotle's objection that the argument implies Ideas of 'all things of which there is science'. Syrianus' strategy here will be to distinguish between sciences *stricto sensu* and productive crafts, which can only be called 'sciences' in a broad sense. On this basis he can argue that, while the former indeed imply Ideas, the latter do not.[29] It is clear, then, that Syrianus' commentary on the passage is meant to refute the two Aristotelian objections to the 'arguments from the sciences' as we find them in Alexander's account of the *De Ideis*:[30]

> 1) These arguments can only prove the existence of universals (κοινά), not of Ideas.
>
> 2) *If* the arguments proved the existence of Ideas, then they could also be applied to the crafts, so as to imply Ideas of artefacts.

With reference to the first point, Syrianus states that while to every genuine Idea a common notion (καθόλου λόγος) corresponds, the inverse is not true.[31] The arts and their products are mentioned here

---

[27] This is also suggested by the fact that Syrianus is referring to Alexander throughout this passage (e.g. 108, 29, with reference to Alex., *In Metaph.* 77, 12; and 111, 34, reference to Alex., *In Metaph.* 83, 34 Hayduck). Moreover, in implicitly referring to the Aristotelian objection that the arguments from the sciences would also imply Ideas for the objects of the crafts, Syrianus takes two examples from Alexander: τὰ ἰατρικὰ ἢ τεκτονικά (cf. Alex., *In Metaph.* 79, 24 and 80, 3 Hayduck). For the terminological differences, see infra, p. 291

[28] Cf. in the clause ἐλέγετο μὲν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν καὶ τοῦτο, with which Syrianus sets out, the Platonists are included among the ἄνδρες, as in Syrian., *In Metaph.* 109, 28 Kroll.

[29] *In Metaph.* 110, 13–16 Kroll. Cf. infra, p. 290.

[30] Alex., *In Metaph.* 79, 15–20 Hayduck: Οἱ δὴ τοιοῦτοι λόγοι τὸ μὲν προκείμενον οὐ δεικνύουσιν, ὃ ἦν τὸ ἰδέας εἶναι, ἀλλὰ δεικνύουσι τὸ εἶναί τινα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητά. […] ἔτι τε τὸ καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἰδέας εἶναι.

[31] In commenting on *Metaph.* XIII 3, 1078 b 32–34, where Aristotle gives his 'economical' objection to the theory of Ideas and says that the Platonists accept Ideas of all terms predicated universally ([…] πάντων ἰδέας εἶναι τῶν καθόλου

as instances of things that have a general notion, but do not have an Idea.[32] However, the universals that are the objects of the genuine sciences do correspond to a transcendent Idea. To demonstrate this, Syrianus takes an uncontroversial, Aristotelian point of departure: there is no knowledge of the particular, only of the universal. Yet the question remains: what kind of a universal?[33] Aristotle's answer would be that these universals are inseparable from sensible objects and distinguishable only in thought. Syrianus cannot accept this for what is at stake here is the very possibility of demonstration (ἀπόδειξις). Doesn't Aristotle himself claim that demonstration is based on premises that are prior to and causes of their own consequences?[34] Hence the universals present in these premises cannot be immanent in the sensible particulars, since they would then hold the same status as matter, and thus be in no way prior to the sensible individuals.[35] Neither can these

---

λεγομένων), Syrianus writes (*In Metaph.* 107, 6 f. Kroll): οὐ μὴν πάντων τῶν ἐν ἐπινοίαις ὄντων καθόλου φασὶν ἰδέας οἱ ἄνδρες (sc. the Platonists) εἶναι and in refuting Aristotle explicitly (108, 7 Kroll): οὐ πάντων εἰσὶ τῶν οὕτω καθόλου καθάπερ ὁ κατήγορός φησιν. See further *In Metaph.* 114, 11 Kroll: [...] ὧν μὲν ἰδέαι, τούτων εἰσὶ καὶ καθόλου λόγοι, οὐ μὴν ἀντιστρέφει.

32 Syrian., *In Metaph.* 107, 31–34 Kroll: δῆλον τοίνυν ἐκ τούτων, ὅτι καὶ πᾶσα τέχνη μιμουμένη τὴν φύσιν καὶ πρὸς μόνον τὸν θνητὸν βίον συντέλειάν τινα παρεχομένη τῆς τῶν εἰδῶν αἰτίας ἀπολείπεται and 114, 12–13 Kroll: οὐ μὴν οὐδ' ὅσων εἰσὶν ἐπισῆμαι αἱ μὴ κυρίως λεγόμεναι τούτων ἁπάντων ἐστὶν εἴδη.

33 Syrian., *In Metaph.* 161, 4–6 Kroll: ἐπειδὴ δὲ σαφῶς ὁμολογεῖ μὴ εἶναι λαβεῖν ἐπιστήμην ἄνευ τῶν καθόλου, ποίων καθόλου, ζητήσομεν παρ' αὐτοῦ μαθεῖν. This is the beginning of the commentary on *Metaph.* XIII 9, 1086 a 35–b 7, where Aristotle says that Socrates was right in searching for universal definitions without separating them from particular sensible things, as Plato did, because there is no knowledge of the particular and since the separation of universals (as Platonic Ideas) introduces many difficulties. That Syrianus also has passages as *An. Post.* I 24, 86 a 4–10 in mind, is clear from what follows and from *In Metaph.* 164, 4–8 Kroll, where he refutes the theory of *Metaph.* XIII 10, 1087 a 15–25 that knowledge is only potentially universal and actually particular.

34 Syrian., *In Metaph.* 161, 8–14 Kroll: τὰς [...] ἀποδείξεις καὶ τὰς ἐπιστήμας ἐξ αἰτίων καὶ προτέρων καὶ οἰκείων παραγίγνεσθαι πολλάκις διισχυρισάμεθα· καὶ μὴν καὶ τοῦτο παρ' αὐτοῦ λαβόντες ἔχομεν οὐ μόνον ἐν ἄλλαις πραγματείαις (= *An. Post.* I 2, 71 b 20–34) ἀλλὰ κἀν τοῖς ὀλίγον ἔμπροσθεν λεγομένοις (= *Metaph.* XIII 9, 1086 b 1 f.) ὅτι τὸ κατηγορούμενον καθόλου ἕτερόν τί ἐστι τοῦ ὡς μέρους ὑπάρχοντος τῷ ἀτόμῳ [...].

35 Syrian., *In Metaph.* 161, 6–8 Kroll: ταῦτα μορία ἐστι τῶν αἰσθητῶν καὶ ὕλης ἐπέχει λόγον ὡς πρὸς αὐτὰ καὶ οὔτε πρότερα αὐτῶν ἐστιν οὔτε ὕστερα. For the conclusion, see 161, 14 f. Kroll: εἰ τοίνυν αἱ ἀποδείξεις πᾶσαι ἐκ τῶν καθόλου κατηγορουμένων, οὐκ ἂν εἶεν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τοῖς πράγμασιν. Syrianus mentions two other reasons why the universals of which the demonstration makes use, have to be separate from sensible objects: 1) if they would be inseparable, the generic universal couldn't be predicated of the whole species, since e.g. 'animal' does not by itself include also the *differentia specifica* (λογικόν), the proper qualities (γελαστικόν), or the even more generic qualities (θνητόν). But if this predication

universals only be separable from the sensible particulars through the abstraction of the human faculty of imagination. Instead of being prior and causal they would then be posterior (to the sensible entities) and caused (by them), and we would — adding to the absurdity — know being by means of non-being, for such abstracted universals don't have a real existence.[36] The only plausible explanation, then, is that the universals upon which the sciences dwell have an existence separate from matter and prior to the combination of form and matter within a sensible particular. A universal entity with these characteristics is what a Platonist calls an 'Idea'. This is Syrianus' answer to Aristotle's first objection: contrary to what the Stagirite thinks, the Ideas *do* contribute to our explanation of the world we live in, since this world is only an image (εἰκών) of its intelligible counterpart, and an image can be known much better from its model than from itself. Hence true knowledge presupposes (acquaintance with) Ideas.[37]

Now it is interesting to note that Syrianus, in commenting on this last objection, refers to Plato's *Parmenides* as one of the dialogues in which the Aristotelian critique is clearly refuted. Plato indeed tells us here that, 'if […] one will not allow that there are Forms of things that are […], he will not even have anything to which to turn his thought'.[38] It is in his commentary on this lemma, that Proclus presents his most elaborate epistemological argument for the existence of the Ideas. It is not necessary to repeat the whole argument here in order to show that Proclus not only takes over his master's teaching on

---

is not allowed, then the syllogism — and therefore the demonstration — is also impossible (*In Metaph.* 161, 15–20 Kroll); 2) in the case of separable causes — or universals in the premises — the effects — or universals in the conclusions — can either be inherent in separable substances, or in inseparable substances, but be more general than these inseparable substances; but what can possibly follow from inseparable universals, if not inseparable particulars, which constitute no object of knowledge (*In Metaph.* 161, 20–24 Kroll)?

36 Syrian., *In Metaph.* 161, 24–29 Kroll.

37 Aristotle's objection is in *Metaph.* XIII 5, 1079 b 15–17 (= I 9, 991 a 12 f.), Syrianus' comment in *In Metaph.* 116, 28–31 Kroll. In this passage, Syrianus also makes use of the aforementioned argument (cf. *In Metaph.* 161, 4 ff. Kroll): τὸ δὲ μὴ διὰ τοῦτο συντελεῖν ἡμῖν τὴν τῶν ἰδεῶν θεωρίαν εἰς τὴν ἐπιστήμην τῶν τῇδε […] παντὶ μᾶλλον ἔπρεπε λέγειν ἢ ἀνδρὶ ἀποδεικτικῷ· εἴπερ γὰρ ἐκ προτέρων αἱ ἀποδείξεις καὶ αἰτιωτέρων, οὔτε διὰ τῶν ἑαυτοῦ στοιχείων ἐπιστητὸν ἄν τι γένοιτο […], οὔτε πολλῷ πλέον διὰ τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτῷ συμβεβηκότων (*In Metaph.* 116, 31–117, 2 Kroll).

38 Pl., *Prm.* 135 b 5–c 2: εἴ γέ τις δή […] μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, […] οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει (transl. Allen revised). Cf. Syrian., *In Metaph.* 116, 23–26 Kroll: ὅτι μὲν πρὸς ἐπιστήμην τῶν πραγμάτων ἡ τῶν ἰδεῶν θεωρία μεγάλα συμβάλλεται, δηλοῖ πολλαχοῦ μὲν ὁ θεῖος Πλάτων, μάλιστα δὲ ἐν Παρμενίδῃ, οὐδὲ ὅποι τις τρέψει τὸ τῆς διανοίας ὄμμα καταλελεῖφθαι φάς, εἰ μὴ τὴν ὡρισμένην τῶν εἰδῶν αἰτίαν ἐπισκέπτεσθαι δύναιτο.

the subject but also adopts his argumentative strategy.[39] In Proclus' account the argument again takes on the form of a refutation of Aristotle by means of his own arguments. In addition, Proclus also seems to take the possibility of demonstration as the criterion for true knowledge.[40] Finally, he too interprets Aristotle's claim, in the *Posterior Analytics*,[41] to be that the premises of the demonstration have to be *ontologically* prior (πρότερα), more authoritative (τιμιώτερα) and more causative (αἰτιώτερα), so that the common notions which are present in the sensible objects and the abstract terms are excluded as possible candidates.[42] Thus Proclus inherits from his master Syrianus the strategy for proving the (Platonic) doctrine that genuine knowledge presupposes the existence of Ideas. And this theory was presented by Syrianus as a refutation of Aristotle's first objection to the 'arguments from the sciences'.

Aristotle's second objection[43] is likewise refuted. Taking the claim that the arguments would imply Ideas for all things of which there is science (πάντων ὅσων ἐπιστήμη) as a starting point, Syrianus remarks that it is indeed the case that all objects of knowledge are (true) beings (ἄτοπον [...] οὐδὲν πάντα τὰ ἐπιστητὰ ὄντα εἶναι). Yet — and this is what Aristotle fails to see in the passage under scrutiny — there is a crucial difference between the theoretical sciences and those which may sometimes be called (productive) 'sciences', although they do not involve genuine 'ἐπιστητά'. Only the former are sciences *stricto sensu* and presuppose genuine objects of knowledge, in contrast to the crafts — which do not.[44] The distinction to which Syrianus here

---

39 The argument is in Procl., *In Prm.* V 978, 21–983, 18. For a good understanding of it, see C. Steel, 'Proclus et les arguments pour et contre l'hypothèse des idées', *Revue de philosophie ancienne* 2 (1984), 3–27 (esp. 6–17). Steel distinguishes an epistemological and a (meta)physical argument, both of which are presented in response to Aristotle's double critique on the Ideas that they contribute neither to the existence nor to our knowledge of the sensible world.

40 See the role the dialectical methods play in Proclus' epistemological arguments for the theory of Ideas: *In Prm.* III 796, 14–797, 3 and V 978, 21–983, 18.

41 Arist., *An. Post.* I 2, 71 b 20–34; cf. supra, n. 34.

42 For the use of Aristotle's claim (cf. previous note), see *In Prm.* III 796, 16–18; IV 894, 24–26; V 980, 17–21. For Proclus' contention that neither the common notions in the sensible things nor the abstracted terms can be genuine causes, see e.g. *In Prm.* IV 892, 20–895, 1. Cf. C. Steel, 'Définitions et idées. Aristote, Proclus et le Socrate du *Parménide*', in: A. Motte et al. (eds.), *Eidos, Idea, Morphè dans la Philosophie grecque des origines à Aristote.* Actes du colloque interuniversitaire de Liège, 29 et 30 mars 2001, Louvain-La-Neuve 2003, 593–609 (esp. 598–602).

43 See supra, p. 287.

44 Syrian., *In Metaph.* 110, 13 f. Kroll: [...] εἰ τὰ κυρίως ἐπιστητὰ λαμβάνοιτο, ἀλλὰ μὴ τὰ ἰατρικὰ ἢ τεκτονικά. Cf. 114, 12 f.

alludes, is the one drawn by Aristotle in the famous sixth book of the *Nicomachean Ethics* (VI 3, 1139 b 14 ff.): if we 'speak exactly and not follow mere similarities' (εἰ δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ακολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησιν; transl. Ross), we see that, whereas the genuine object of science (ἐπιστητόν) is not even capable of being different (ἄλλως ἔχειν) and therefore is both necessary and eternal (ἐξ ἀνάγκης; ἀΐδιον), all art is concerned with coming into being (περὶ γένεσιν), and therefore with things that can either be or not be (εἶναι καὶ μὴ εἶναι). As such, the objects of art belong to the empirical realm — just as e.g. all natural beings, from which however they differ insofar as artefacts have their generative principle not in themselves, but in an external maker (ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ). That Syrianus has this passagïe in mind, is evident: not only does he substitute, in his discussion of the 'arguments from the sciences', the *Metaphysics'* rather ambiguous denomination ('πάντων ὅσων ἐπιστῆμαι') for its supposedly more univocal counterpart in the *Ethics* ('ἐπιστητόν'), but he also defines the genuine sciences along the lines Aristotle sets out there — albeit in a rather Platonist terminology: only those sciences which deal with the eternal beings (ἀΐδια) that are by themselves (καθ'αὑτά) and remain always the same (ἀεὶ ὡσαύτως διακείμενα) really deserve this name.[45]

Syrianus thus turns an Aristotelian distinction against Aristotle. At the same time, however, he goes beyond the Stagirite's theory. As Aristotle hints, in an accurate comparison of science and art both differences and similarities are involved (cf. *EN* VI 3, 1139 b 18 f.). One of the points of divergence is clearly indicated in the *Nicomachean Ethics*: while true science is theoretical and concerns the (unchanging and eternal) universal, the arts have a productive aspect as well, and therefore entail engagement with the (generated and temporal) particular. This may well be the case, yet, all the same, the arts encompass a cognitive aspect, which draws on the universal. It is precisely this characteristic that is referred to in the first book of the *Metaphysics*.[46] Moreover, it is this aspect on which the 'arguments from the sciences' dwell. Thus, at first sight Syrianus applies an inappropriate Aristotelian distinction to Aristotle's argument in the *Metaphysics*. Yet, things are

45 Syrian., *In Metaph.* 110, 15 f. Kroll: μόναι δὲ δικαίως οὕτως (sc. ἐπιστῆμαι) ἂν προσαγορεύοιντο αἱ περὶ τὰ ἀΐδια καὶ καθ' αὑτὰ ὄντα καὶ ἀεὶ ὡσαύτως διακείμενα πραγματευόμεναι.

46 See e.g. *Metaph.* I 1, 981 a 16 (cf. supra, n. 5). Cf. *Rh.* I 2, 1356 b 30–1357 a 1.

not this simple. Syrianus agrees that the arts presuppose a universal term,[47] but he asks a further question: what kind of a universal? Although a universal term *is* not an Idea, it *can* correspond to one — and be causally dependent upon it, as we have seen. This is the case for the universals involved in the theoretical sciences, but not for those referred to by the crafts, for the latter are produced only by souls that are subject to generation (λόγ<οι> καθόλου [...] προβεβλημένοι παρὰ τῶν ἐν γενέσει ψυχῶν).[48] Syrianus takes a decisive stance against and beyond Aristotle in drawing this distinction between the different kinds of universals corresponding to the different kinds of 'sciences'. Whereas both philosophers share the conviction that Ideas of artefacts are absurd, and agree that the cognitive aspect involved in all artistic production requires us nonetheless to postulate some kind of universal term for the arts as well, they differ as to what this case may teach us. For Aristotle, who — for the sake of the argument — equates these universals with Platonic Ideas, the example of the artefacts shows that the hypothesis of the Ideas is inconsistent and hence to be rejected. Syrianus, on the other hand, takes the problem as a pretext to consider the Neoplatonic distinction between different kinds of universals, corresponding to the different levels within a classification of the 'sciences', in order to make Aristotle's presumed misrepresentation of the Platonic theory clear.

When we turn to Proclus, we find him adopting a similar distinction. Indeed, after denying the existence of artefact-Ideas, the Lycian philosopher feels urged to say a few words about the sciences as well: 'If, however, someone (τις) would like to call also the sciences 'crafts', we must make the following distinction [...]',[49] and in what follows Proclus advances criteria for distinguishing between them.[50] That the

---

47 Cf. *In Metaph.* 26, 34–36; 164, 16 ff. Kroll.

48 *In Metaph.* 26, 36 f. Kroll.

49 *In Prm.* III 828, 20 f.: Εἰ δὲ δὴ καὶ τὰς ἐπιστήμας ἐθέλοι τις τέχνας καλεῖν, διαιρετέον οὕτως [...]. That Proclus is talking here about crafts and sciences rather than about their products (or objects) should not worry us; that they are interchangeable for our purpose is clear not only from the discussion in *In Prm.* III 827, 26–829, 21 (see e.g. the formulation in 829, 8 f.: διακεκριμένα [...] εἴδη τῶν τεχνῶν ἢ τῶν τεχνητῶν οὐδαμῶς ἔστιν), but also from the definition of a τέχνη, in the *In Cra.* LIII 23, 13–14, as τὸ τεχνητὸν ἔξω τῆς ὕλης ἐν τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ.

50 Proclus distinguishes between 'anagogical' arts, of which there are Ideas (τῶν τεχνῶν ὅσαι μὲν ἀνάγουσι τὴν ψυχὴν καὶ ὁμοιοῦσι πρὸς νοῦν, τούτων εἴδη θησόμεθα; *in Prm.* III 828, 21–24), and 'mundane' arts, of which there aren't any Ideas (ὅσαι δὲ ψυχῆς εἰσι παιζούσης καὶ περὶ θνητὰ διατριβούσης καὶ τὰς ἀνθρωπίνας χρείας θεραπευούσης, τούτων οὐδεμίας εἶδος ἐστι νοερόν; *in Prm.* III 829, 2–5). This distinction is based on Plotinus' speculations in *Enn.* V 9 (5), 11, to which Syri-

distinction must have been an already established part of the school's doctrine, is also apparent from Proclus' mentioning of it in a context not directly concerned with the artefacts. While discussing the question of whether or not our human knowledge (science) also applies to the intelligible realm (*Prm.* 134 a), Proclus remarks that 'it is necessary to interpret the term 'science' (ἐπιστήμη) properly, and not to bring forward the crafts and postulate Ideas also for them, since it is only our needs that produced them in our world, being as they are images of images; for they are mere images of the true sciences'.[51] In this last fragment, Proclus is dealing with one of the *aporiai* Parmenides had raised against the presumed separation of the Forms, that is, if the realm of true Being and the sensible realm are strictly separated, then our human knowledge can never attain the Ideas, and god will be ignorant of human affairs (*Prm.* 134 a). According to our Athenian philosopher, the *aporia* is not fatal to the hypothesis, rather, it is meant to provoke a better understanding of it. It is indeed true, Proclus explains, that we don't have knowledge of the transcendant Ideas as such, for they remain unparticipated. But somehow we do have knowledge of them, since each Idea has a series of subsequent manifestations at the lower levels of being, some of which are to be found in our world (παρ' ἡμῖν). Because of these manifestations, which are in a way 'copies' of their intelligible counterparts, human knowledge is possible. In short, according to Syrianus and Proclus genuine knowledge presupposes transcendent Ideas, and yet this doesn't mean that a Platonist is committed to the postulation of artefact-Ideas.

---

anus also refers (cf. *In Metaph.* 38, 36–39, 6; 8, 13–21; 26, 18–23; 114, 18–23 Kroll). As such I suppose it to be a Neoplatonic interpretation and an elaboration of Aristotle's distinction that was part of the school's teaching on the subject already before the late Athenian Neoplatonists entered the scene. On this topic, see my *Status of the Arts* (supra, n. 20).

51 Procl., *In Prm.* IV 947, 21–26: δεῖ δὴ τοῦ τῆς ἐπιστήμης ὀνόματος ἀσφαλῶς ἀκούειν, καὶ οὔτε τὰς τέχνας παράγειν εἰς μέσον καὶ ζητεῖν καὶ τούτων ἰδέας, αἷς αἱ χρεῖαι τὴν γένεσιν ἔδοσαν παρ' ἡμῖν, εἰκόνων εἰκόσιν οὔσαις· τὰς γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐπιστήμας ἐνεικονίζονται. For the difference between τέχνη and ἐπιστήμη, see also *In Euc.* 30, 8–32, 20 Friedlein, where Proclus offers a *diairesis* of all cognitive disciplines that can be called 'sciences' in a broad sense. On the basis of that division, it is implied that a τέχνη in the proper sense is some kind of cognitive discipline, bearing on universal terms and knowing its proper starting-points, but — contrary to genuine science, which deals with τὰ καθ' αὑτά καὶ ὡσαύτως ἔχοντα — 'proceeding by guesswork and aiming at a particular end' (στοχαστικὴν καὶ μεριστήν; transl. Morrow; cf. Pl., *Phlb.* 55 e 5–56 a 1).

III. *'There Are No Forms of Artefacts'*

From our discussion thus far, one can already infer that Syrianus and Proclus denied the existence of Ideas of artefacts. We find both philosophers affirming this on many occasions.[52] Therefore we can suppose them to have accepted the minor premise (m) of Aristotle's argument (B').[53] However, the Stagirite's contention was not only that Ideas of artefacts are to be rejected; as we have seen, he made the stronger and more puzzling claim that this denial was in accordance with Platonic orthodoxy. Although such a view is also implied in Syrianus' defence of Plato, it is with reference to Proclus that we are particularly well informed on this point. That Proclus considers the denial of artefact-Ideas to be in accordance with Plato's own opinion, is clear from a passage in book IV of the commentary on the *Parmenides*, in which he is interpreting the anagogical function of the 'third man'-argument (*Prm.* 132 a 6–b 2). In this context, Proclus refers to the definition of a Platonic Idea given by Xenocrates: 'a paradigmatic cause of whatever is composed continually in accordance with nature'.[54] Proclus infers from this that of things contrary to nature (τὰ παρὰ φύσιν), and of artefacts (τὰ κατὰ τέχνην) there are no Ideas.[55] Moreover, Xenocrates himself would have claimed that his definition was in agreement with Plato's own views.[56] But there is a problem. In passages such as *Republic* X 596 c and *Cratylus* 389 c, at least at first sight, Ideas of artefacts seem to be mentioned. However, when one approaches these texts with the required interpretative scrutiny, instead of weakening Proclus' view, they present yet another indirect confirmation of it. In his various commentaries on the

[52] For Proclus, see e.g. *In Prm.* III 828, 18–20; IV 888, 32 f. 947, 32–34. 968, 6–9; V 985, 40–986, 7. 986, 37–40; *In Cra.* LIII 22, 30 ff.; *In Ti.* I, 266, 16-18. 344, 8 f.; *In R.* II, 86, 27 ff. For Syrianus, see e.g. *In Metaph.* 39, 2. 107, 32-34. 110, 13 f. 114, 12 f. 120, 12-14 Kroll.

[53] For the argument, see supra, p. 286.

[54] *In Prm.* IV 888, 17–19: ([...] καθά φησιν ὁ Ξενοκράτης, εἶναι) τὴν ἰδέαν [...] αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων. The interpretation of this fragment is, however, not uncontested. For the discussion, see e.g. Cherniss, *Plato's Criticism*, 246 and 256–258; Isnardi Parente, 'Platone e la prima accademia', 139–141; and recently J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 BC)*, Oxford 2003, 119 f. The fragment is included in the collections of Heinze (fr. 30) and Isnardi Parente (fr. 94).

[55] *In Prm.* IV 888, 31–33.

[56] *In Prm.* IV 888, 36–37: ὁ [...] Ξενοκράτης τοῦτον ὡς ἀρέσκοντα τῷ καθηγεμόνι τὸν ὅρον τῆς ἰδέας ἀνέγραψε.

Platonic dialogues, Proclus seizes every occasion to shed light on these passages which have greatly troubled contemporary scholars.

In the *Cratylus*-passage Socrates mentions something 'αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς', that is, a 'weaver's shuttle in itself' (389 b 4). This seems to have been interpreted, in Proclus' time, as well as in our own,[57] to mean that there is a transcendent Idea of the weaver's shuttle. In order to understand Proclus' interpretation, we should take a quick look at the basic principles that govern his theory of Ideas. To solve the problems involved in the Platonic theory of participation, the late Neoplatonists adopted, on the sensible level, an Aristotelian-like explanation. Indeed, as Aristotle's criticism of participation has taught us, it is difficult to suppose that a truly transcendent Idea is the immediate efficient cause of the sensible realm. If we put too much emphasis on the transcendence of the Forms, we obscure how they can possibly exercise a causative role in the world we live in; yet, if we require the Ideas to be present in the sensible world, their presumed purity could be called into question. Now, according to the Peripatetic line of thinking, sensible beings are the products of the convergence of a material form (ἔνυλον εἶδος) and a pre-existent matter (ὕλη). Whereas Proclus admits that a similar theory is required as the immediate cause for the lower levels of reality, he denies that the form-in-matter can serve as the ultimate explanation. Since true causes always transcend their products, we have to postulate a transcendent Form that is prior to as well as the cause of the material form. While this truly transcendent Idea remains unparticipated by sensible individuals, it is however linked with them by a whole series of middle terms on the level of the Soul, in Nature and in the sensible body.[58] Yet, although all things in the sensible realm obtain their specific way of being from their material form, not all of these lower forms correspond to a genuine Form at the highest level — i.e. a demiurgic Idea. Roughly speaking, it is only natural species that are caused by a specific intellectual Idea. All other beings have their

---

57 See e.g. recently F. Fronterotta, *METHEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche* (Pubblicazioni della classe di Lettere e filosofia 23), Pisa 2001, 69 n. 39.

58 Cf. *In Prm.* III 795, 36–796, 13 (after ἀφανῶς of line 796, 1, add καὶ εἰ ἀφανῶς, as Moerbeke does). In this text it is made clear how the 'law of mean terms' (*Elem.* 28) applies to the chain of forms on the levels of Intellect, Soul, Nature and Body. For a comprehensive scheme of the whole chain of forms, see C. Steel, 'L'anagogie par les apories', in: G. Boss/G. Seel (eds.), *Proclus et son influence.* Actes du colloque de Neuchatel, Juin 1985, Zürich 1987, 101–128 (esp. 124; based on *In Prm.* III 803, 6–805, 37 and IV 969, 1 -971, 9).

principium specificationis lower down on the scale of being. This is not only the case for individuals or for parts of plants and animals, but also for artefacts.[59] Nonetheless, they all have forms as the immediate causes of their specificity. From this point of view, 'form' is only a name for some determined characteristic as opposed to the mere indeterminacy of the particulars in the sensible world. According to Proclus, it is to this same peculiarity of the forms that the indication 'in itself' (τὸ αὐτό) refers. Therefore, it applies not only to the transcendent Ideas, but also to all kinds of forms at the lower levels. If this is the case, then the mere mentioning of the 'αὐτοκερκίς' does not stand as an example of an Idea of an artefact, as some unwary interpreters claim.[60] There is no Idea of the weaver's shuttle, i.e. there is no intelligible paradigm of which the sensible shuttle is but a mere copy. All we have to suppose is that the form that the human craftsman implements in sensible matter pre-exists in the soul of the maker.[61]

When we turn to the *Republic*-passage (X 596 b ff.), we find Proclus promoting an interpretation of similar import[62]. First the Lycian philosopher emphasises that there is a structural analogy between natural and artistic production, at least as far as the different terms involved in the respective processes are concerned. In both cases one should take into account three terms: (1) the universal (καθόλου), (2) the individual (μερικόν) that primarily participates in it, and (3) the image of this individual, i.e. an individual image of an individual (τὸ τούτου εἴδωλον μερικοῦ μερικόν).[63] These three terms correspond to (1) the form, e.g. the form of a man or a bed, (2) the participating term, e.g. a particular man or bed, and (3) that which is made alike to the participating term, e.g. a (natural or artistic) image of a man or bed, respectively.[64] Both in natural and in artificial production these three

---

59 The most comprehensive discussion on the extension of the 'world of Ideas' extant from antiquity, is in the third book of Proclus' commentary on the *Parmenides* (815, 15–838, 3). Proclus not only denies the existence of Ideas of individuals (824, 12–825, 35) and parts (825, 36–826, 26), but also of artefacts (827, 26–829, 21).

60 *In Prm.* V 985, 40–986, 7: οὐ χρὴ διὰ τὴν τοῦ αὐτοῦ προσθήκην εὐθὺς ἐπὶ τὰ νοητὰ ὡς ἀληθῶς εἴδη τὰς ζητήσεις ἀναπέμπειν· ὃ δὴ πάθοντες τινὲς [...] ἰδέας ἔθεντο καὶ τῶν τεχνητῶν, διὰ τὴν αὐτοκερκίδα τὴν ἐν Κρατύλῳ [...], πάντων τών εἰδῶν κατὰ τὴν πρὸς τὰ καθέκαστα διαφορὰν τῷ αὐτῳ χαρακτηριζομένων.

61 *In Cra.* LIII 22, 30 ff.; LVI 24, 21 f. The theory of the *logos* in the soul is of Aristotelian origin, as we will see (cf. infra, p. 301).

62 See *In R.* II 86, 4–87, 6.

63 *In R.* II, 86, 7–10.

64 *In R.* II, 87, 2–6: εἶδος, μετέχον τοῦ εἴδους, ὁμοιώμενον πρὸς τὸ μετέχον; 86, 10–13: τὸ τοῦ ανθρώπου (τῆς κλινῆς) εἶδος, ὅ τις ἄνθρωπος (ἥ τις κλίνη), ἡ εἰκὼν τοῦ

terms presuppose three demiurges as their respective causes. The *Republic*-passage is concerned with the three levels that are to be distinguished in artistic production, although we can find an analogy for all three in natural production. However, when we give an account of these three stages, the analogy between natural and artistic production breaks down.

(1) Although in art as well as in nature god (θεός) is responsible for the form (αἴτιος τοῦ εἴδους), the two forms involved in the respective productions don't have the same ontological status. While in the case of natural generation the form that stands at the very starting point of the production is nothing less than a transcendent Idea, in the artistic process there is no intelligible Form involved (οὐ νοητὸν λαμβάνει τὸ εἶδος); there is only the form that is present in the many particular instances (ἐν αὐτοῖς ὂν τοῖς τισίν, ἃ […] μετέχοντα τοῦ εἴδους).[65] Before production starts, the latter is present only in the craftsman's soul. Even if god is the cause of both kinds of form, he is not responsible for them in the same way. The transcendent paradigm of natural beings can truly be called a divine 'thought' (νόημα),[66] whereas the artistic form is only a divine product (θεοῦ γέννημα) — as we learn from the commentary on the *Parmenides* — insofar as it is given to the (human) souls by god (θεόθεν δεδόσθαι ταῖς ψυχαῖς).[67]

(2) On the second level of production, in the sensible world, the bed is produced by the human artisan (κλινοποιός or δημιουργός) in accordance with the form in his soul (κατὰ τὸ εἶδος). In making explicit the art/nature-analogy, we would expect Proclus to adopt the theory of the *Timaeus*, in which the divine demiurge produces the sensible world by bringing the (transcendent) model into the undeter-

---

τινὸς ἀνθρώπου (τὸ ἐοικὸς τῇ κλίνῃ). As an example of a natural image we may consider the reflection of a man in water, whereas the classic (Platonic) example of an artistic image is of course the painting of a bed. Proclus, however, doesn't seem to be aware of this difference here, since he calls the ζωγράφος both the producer of the natural image — the painting of a man (?) — and of the artistic image — the painting of a bed — (*In R.* II, 86, 14. 20), although he does make the distinction in *In Ti.* I, 343, 27–344, 5.

65 *In R.* II, 86, 27–87, 1.

66 See e.g. *In Prm.* IV 899 ff.

67 *In Prm.* III 827, 31–34. This does not mean that we should suppose the forms of artefacts to pre-exist anywhere in the upper realms of being, but only that human craftsmanship may come about in analogy with divine activities, of which the human soul can grasp 'irradiations' (ἐκλάμψεις), as we learn from the *In Cra.* LIII 22, 15–23, 2. However, it is the inventive aspect of the human soul (τὸ τῆς ψυχῆς ἐπινοητικόν; cf. *In Cra.* LIII 23, 9 f.) that will be responsible for the constitution of the artefact-form.

mined χώρα. Instead, Proclus focuses on the nearest efficient cause of the individual natural being and mentions the (Aristotelian) theory that man begets man.[68] If this is the case, how are we to explain the analogy? The only plausible answer I can think of is the one Aristotle brings forth in *Metaphysics* VII 9, 1034 a 22–24: the analogy between art and nature consists in the fact that both are produced by an homonymous term that is either a concrete individual of the same species — in the case of natural generation — or an homonymous form in the mind of the craftsman — in the case of artificial generation. But Proclus' application of this analogy is rather inappropriate, since in the *Republic*-passage Plato is not simply comparing three different notions, he is rather distinguishing between three levels of demiurgic activity. Furthermore, if anyone is to be accepted as the demiurge of an individual man, then only the divine demiurge — or rather the 'young gods' to whom he delegates the task of engendering mortal beings — is a plausible candidate and not the biological father, who doesn't 'have' the form in his mind (as the craftsman does) but rather 'is' (an instantiation of) that form! The deliberative feature, which for Plato in the *Timaeus* is the crucial element of the implicit analogy between human and divine craftsmanship, is lost in Proclus' explanation.[69] As a result, the inappropriateness of this analogy is an indication that Proclus is in fact adopting a rather Aristotelian theory of the analogy between nature and art.[70]

---

68 *In R.* II, 86, 19: τοῦ τινὸς [...] τυχὸν ὁ πατήρ (sc. αἴτιος). Cf. *Mal.* 60, 11; *In Prm.* III 791, 30 f.; IV 884, 1 f. 956, 23 f.: ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ! This is of course an obvious reference to Aristotle; see e.g. *Metaph.* VII 7, 1032 a 25; XII 3, 1070 a 8; XIV 5, 1092 a 16; *Ph.* II 7, 198 a 26 f.

69 Of course *one* of the reasons why Proclus cannot adopt the *Timaeus*-theory here, may be that — if we take Plato's assertion that the demiurge creates the sensible world in accordance with the Ideas *ad litteram* — the theory there is irreconcilable with the statement here (*Respublica*) that it is rather the intelligible world that is produced by god. This, however, cannot be a sufficient explanation, since Proclus elsewhere criticizes the *Republic*-theory — rather than the *Timaeus*-theory —, as we will soon see, on the ground that it would imply generation in the world of Ideas.

70 See p. 301. Besides the argument as expounded here, we can also remark that there was no exegetic reason at all for Proclus to state an art/nature-analogy in explaining the *Republic*-passage, since the attention is there directed at three levels of 'demiurgic' production, rather than to the analogy between art and nature, which is moreover never presented in the Platonic dialogues in the way Proclus presupposes it. The only meaning the term 'φύσις' takes in the passage under examination, is that of 'intelligible nature', by which both natural and artificial things seem to be caused (cf. *R.* X 597 e 4). For the limits of the analogy between the natural and artificial productions of the third kind (images of sensible things), see supra, n. 64.

Proclus searches for a confirmation of his interpretation in the λέξις of the *Republic*-passage[71]. The first clear indication that Plato only accepts a reason-principle in the mind of the craftsman (λόγος ἐν τῇ διανοίᾳ τοῦ τεχνίτου)[72] and not an Idea of the bed is, in Proclus' view, the fact that he calls the product of the poet and the painter — an image of the particular, sensible bed — 'third from the truth'.[73] Let's count. If Plato really means that the Form of the bed (εἶδος τοῦ τεχνητοῦ or θεῖον εἶδος) — a product of god — and the form which is in the particular bed (ὁ ἐν τῷ γιγνομένῳ λόγος or τὸ μερικὸν <εἶδος>) — of which the craftsman is the producer — are two different things, he would have to count, according to Proclus, thusly: 1) Idea of the bed; 2) form of the bed in the mind of the craftsman; 3) particular bed; 4) image of the bed. In that case, the image of the bed would be the fourth term — not the third — counting from the truth. Therefore, the form of the bed that is — according to Plato — produced by god, has to be identified with the form in the soul of the maker, which is indeed given to the human souls by god.[74] Again, there is no need to postulate a transcendent Idea of the bed.

Proclus' account is hardly reconcilable with the features Plato ascribes to the Idea produced by the divine demiurge — a unique Idea (596 c 1–4), in the (intelligible) 'nature' of things (597b 5–6. 597 d 3). But what is more, the very expression Proclus takes as a starting point of his 'κατὰ λέξιν'-proof, that is Plato's assertion that the poet or the painter is 'τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας', is never used in Plato's text to refer to the different terms or notions involved in the process of becoming. By contrast, it always applies to the three different 'demiurges' and their respective products, in complete accordance with the main focus in the entire passage. Therefore, the distinction between a supposed *logos* in the mind of the maker and the sensible bed makes no sense from Plato's point of view. As such, there is no textual basis for supposing that Plato, if he was talking about a transcendent Idea — which, in fact, he seems to be doing —, would be committed to the distinction of four different levels in the production of the bed. This is then another clear indication that Proclus is in fact adopting a theory of the artefact different from Plato's and trying to bring the Platonic

---

71 See *In Prm.* III 827, 28–828, 1.

72 *In Prm.* III 827, 30 f.

73 *In Prm.* III 827, 34–37: τρίτον ἀπὸ τῆς ἀληθείας. Cf. *R.* X 597 e 7. 599 d 2. 602 c 2.

74 *In Prm.* III 827, 30–828, 1. Cf. supra, p. 297.

text in accordance with it.[75] This theory possesses, as we said, an Aristotelian signature.

Already in his commentary on the *Timaeus* Proclus had given an account of the *Republic*-passage[76]. In commenting on Timaeus' statement that the discourses (λόγοι) on that which is copied from the true, intelligible being are at best probable (εἰκότες; *Ti.* 29 b 9 ff.), he takes the opportunity to note that these 'images' (εἰκόνες) of true being are only the natural images (φυσικαὶ εἰκόνες), i.e. the things generated by nature in the sensible world (γενητά) and not the artefacts. In this context Proclus raises the question concerning what kind of discourses (λόγοι) can be applied to those things that are not modelled upon true intelligible being (τὰ μὴ πρὸς τὸ νοητὸν εἰκασμένα). The latter category encompasses both the (natural) imitations — e.g. reflections — of the generated sensible beings (τὰ εἰκαστά) and the artefacts (τὰ τεχνητά). Proclus provides two plausible answers to this question. First he suggests that both the natural εἰκαστά and the artefacts may be accounted for by merely conjectural discourses (διὰ τῶν εἰκαστικῶν ἑρμηνεύεται λόγων), since the probable discourses apply only to the copies of being (= γενητά), while the artefacts and the natural imitations are different and therefore perhaps need another, even weaker (ἀμυδρότερον) account. This would mean that the artefacts and the natural εἰκαστά are on the same ontological level — both third from the truth. But we know, of course, from the *Republic* — and from Proclus' commentary on that dialogue[77] — that not the artefacts themselves, but rather their (artificial) images are two steps away from true Being. Therefore Proclus introduces an alternative account. In this second explanation, an εἰκὼς λόγος corresponds to both natural and artificial beings in the sensible world, while only their respective images are given an account of by an εἰκαστικὸς λόγος. This does not

---

[75] Besides the philosophical reasons in favour of this interpretation, we find a justification for Proclus' method of *hineininterpretieren* at the beginning of his exposé on the extension of the Ideal 'world' in *In Prm.* III. Proclus tells us there that we should consider the question of what things there are Ideas 'ἵν' ἀπὸ τῆς καθόλου περὶ αὐτῶν θεωρίας οὕτω καὶ τὴν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν ἐν τούτοις ἀνιχνεύσωμεν' (*In Prm.* III 815, 15–18). Cf. III 815, 36–39: [...] ἕξομεν τελέαν τὴν περὶ αὐτῶν τούτων διδασκαλίαν, ἀφ' ἧς καὶ τὴν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν εὑρήσομεν. A similar method is used and justified by Ps.-Simplicius (Priscianus), in his *De anima* commentary, with reference to Aristotle: see C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus* (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren 85), Brussels 1978, 8 f.

[76] See *In Ti.* I, 343, 18–344, 8.

[77] Cf. supra, p. 296.

contradict the fact however that only the things that are generated in accordance with nature (τὰ φύσει), as opposed to the artefacts (τὰ τέχνῃ), are modelled upon an intelligible Form (πρὸς τὸ νοητὸν εἰκασθέντα). To justify this claim Proclus once again appeals to the λέξις in the *Republic*-passage. He admits that the first impression a reader has when approaching this text is that Socrates accepts an Idea of the bed. But that such an interpretation is to be dismissed is evident when we consider the fact that Plato calls god a maker (ποιητής) or craftsman (δημιουργός) of the Ideas, although the Ideas do not have a demiurge. Thus it is clear that Socrates mentions the bed only as an example (παραδείγματος χάριν) and that he is speaking about the Ideas in our world (περὶ τῶν ἐνταῦθα ἰδεῶν) rather than about the transcendent Ideas (οὐ περὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν).[78] That is to say: artefacts are not caused by a transcendent Idea, but by a *logos* in the soul of the maker. Apparently, Proclus adopts an Aristotelian explanation, which he tries to 'Platonise' in order to harmonise it with the relevant Platonic texts. He simply accepts Aristotle's minor premise (m) in his argument against the existence of the Ideas (B'): there are no Ideas of artefacts, and Plato never thought otherwise.

IV. *Conclusions*

In their account of artificial production both Proclus and Syrianus resort to the Aristotelian theory of the λόγος or εἶδος in the soul of the craftsman. The Stagirite introduces this notion in *Metaphysics* VII 7, where he characterises the process of artificial production as opposed to natural generation: 'from art proceed the things of which the form is in the soul of the artist'.[79] In the subsequent chapter 8 Aristotle's concern is to show that it is only the concrete thing (σύνολον) that is subject to generation and not matter, or the form. What is produced is not the form as such, but only the form *in something else* (τὸ εἶδος ἐν ἄλλῳ). Syrianus refers to these passages on several occasions.[80] Each time the point he makes is the same: if the making of an artefact consists in the implementation of the form-in-the-soul into sensible

---

78 *In Ti.* I, 344, 7–14.

79 *Metaph.* VII 7, 1031 a 32–1032 b 1: ἀπὸ τέχνης [...] γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (transl. Ross); cf. 1032 b 22 f. and VII 14, 1040 a 4. The similar expression 'ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος' is used in *Metaph.* VII 7, 1032 b 5 to designate health that comes about through human intervention.

80 *In Metaph.* 8, 27–33. 120, 12–31. 149, 4–8 Kroll.

matter, then the form must pre-exist separate from matter; and if so, natural beings must *a fortiori* be caused by separate forms, for art imitates nature. Conclusion: since Aristotle accepts pre-existing forms in the case of artefacts, he has no way of criticising the theory of transcendent Ideas. The tricky point to this argument is that it draws a very particular analogy between the notion in the soul and the Ideas, bearing on the paradigmatic function of both. Syrianus concludes from that which is an image (τέχνη) to that which is its model (φύσις). Since, however, the structural dependence of art upon nature warrants a one-way inference only, he is not committed to the view that the artificial form-in-matter has to pre-exist apart from the human craftsman: Ideas of artefacts do not exist. While the argument implies that both kinds of forms have an analogous function, the respective status of these forms will be very different — in fact, the Idea of a plant or animal does not have its origin in a human craftsman, but in the divine demiurge, who stands at the starting point of a series of subsequently caused forms. This is, then, as perfect a reversion of Aristotle's argument against the theory of Ideas (B') as one can imagine.[81]

On this point Proclus once again follows his masters' line of reasoning. His strategy will be to claim that, since the craftsman predisposes — as Aristotle agrees — of the *logoi* of his products, Nature by analogy must encompass the reason-principles of all things natural. Yet because Nature is only an instrumental cause, we have to suppose that it receives the reason-principles of natural kinds from the higher realms of being. Therefore transcendent Ideas of natural species must exist.[82] In what may be considered a true masterpiece of dialectical refutation, Proclus and Syrianus not only render harmless one of Aristotle's arguments against the theory of Ideas, they even succeed in making it serve a good cause: the defence of their Platonism.

---

81 For Aristotle's argument, see supra, p. 286.
82 *In Ti.* I, 268, 15–22; cf. *In Prm.* III 793, 29–794, 3.

DER ANFANG DES IMMERWÄHRENDEN. ZUR ENTSTEHUNG DES KOSMOS IN DER PHILOSOPHIE DES PROKLOS*

Veronika Roth

Nach Platon *Timaios* 28 b ist der Kosmos entstanden (γέγονεν), indem ihn der Demiurg ins Werk setzt, und nach *Timaios* 41 a unauflösbar (ἄλυτα), solange der Demiurg dies so will. Weil der Demiurg aber gut ist, will er dies für alle Zeit, so dass der Kosmos nach der Lehre des Timaios *de facto* unauflösbar ist.

Dass der Kosmos entstanden und gleichwohl unauflösbar sein soll, wurde von Aristoteles in seiner Schrift *De Caelo* aufs Schärfste kritisiert. Erstens, so argumentiert Aristoteles, implizieren sich die Termini "unentstanden" (ἀγένητον) und "unvergänglich" (ἄφθαρτον) bzw. "entstanden" (γενητόν) und "vergänglich" (φθαρτόν) wechselseitig,[1] so dass etwas Entstandenes nicht, wie im *Timaios* behauptet, unvergänglich bzw. unauflösbar sein kann.[2] Zweitens argumentiert Aristoteles für die immerwährende Dauer (ἀϊδιότης) des Himmels und des Kosmos: Die natürliche Bewegung des Himmels sei die Kreisbewegung, die Kreisbewegung aber habe keinen Gegensatz,[3] der sie vernichten könnte,[4] so dass sie und mit ihr der Himmel, immerwährend (ἀΐδιος) sei.[5] Wenn aber der Himmel immerwährend ist, so ist es auch der Kosmos, weil er vom äußeren Himmel umfasst wird. Damit ist der Kosmos weder entstanden noch vergänglich, hat also weder Anfang noch Ende.

Obgleich Proklos Διάδοχος als Leiter der Akademie und mithin designierter "Nachfolger" Platons eher der platonischen als der aristotelischen Philosophie verpflichtet sein sollte, scheint er bezüglich der Frage der immerwährenden Dauer der Welt Aristoteles zu folgen, ja, er hat sogar eine Schrift verfasst, in der er mit achtzehn Argumenten die immerwährende Dauer der Welt nachzuweisen versucht. Diese

---

* Für Durchsicht und hilfreiche Anmerkungen möchte ich mich bei J. Opsomer und C. Schäfer bedanken.

1 Vgl. Arist., *Cael.* I 11-12, 280 b 1–283 b 22.

2 Vgl. Arist., *Cael.* I 10, 280 a 28–32.

3 Vgl. Arist., *Cael.* I 4, 270 b 32 ff.

4 Vgl. Arist., *Cael.* I 3, 270 a 12 ff.

5 Vgl. Arist., *Cael.* I 3, 270 b 1 ff.

Schrift, die meist mit dem Titel *De Aeternitate Mundi* bezeichnet wird,[6] ist uns nur indirekt durch die Replik des Philoponus überliefert, der in *De Aeternitate Mundi Contra Proclum* die einzelnen Argumente des Proklos zitiert und zu widerlegen sucht. Das sechste Argument schließt Proklos mit der Bemerkung, dass der Kosmos unentstanden, unvergänglich und immerwährend ist.[7] Hat sich Proklos also in der so wichtigen Frage, ob die Welt entstanden ist oder nicht, von Platon abgewandt?

Proklos thematisiert die Differenz zwischen Aristoteles und Platon hinsichtlich der Frage der Entstehung der Welt in seinem *Timaios*-Kommentar.[8] Er gibt jeweils fünf Annahmen (ὑποθέσεις) bzw. Prinzipien (ἀρχαί) an, aus denen jener ableitet, dass der Kosmos unentstanden ist, dieser hingegen, dass er entstanden ist, und kündigt an, klarzustellen, ob sich die beiden in dieser Frage tatsächlich widersprechen. Proklos wird eine Deutung liefern, mit der er die beiden Autoren miteinander zu harmonisieren sucht. Damit steht er in einer Auslegungstradition, die sich in der neuplatonischen Philosophie seit Porphyrios Bahn gebrochen hatte.[9] Die Auffassung, dass die aristotelische Philosophie mit der platonischen weitgehend harmonisierbar ist, ist bis in das neuplatonische Curriculum hinein sichtbar, das die aristotelische Philosophie als eine Art Propädeutik zur platonischen betrachtete.[10] Proklos äußert sich am Anfang seines *Timaios*-Kommentars zum Verhältnis zwischen Aristoteles und Platon in naturphilosophischen Fragen: Aristoteles eifere Platon nach (ζηλώσας), ohne ihn jedoch ganz zu erreichen, weil er in den meisten Fragen bei der Materie (ὕλη) stehen bleibe.[11] Wie aber argumentiert Proklos dafür, dass

---

[6] Zur Problematik der Betitelung vgl. H. Lang/A.D. Macro, 'Introduction', in: dies. (Hgg.), *Proclus, On the Eternity of the World — De Aeternitate Mundi*, Berkeley 2001, 3 f.

[7] Vgl. Phlp., *Aet. Mund.* 120, 13 f. (Arg. VI).

[8] Procl., *In Ti.* I, 236, 21–238, 4.

[9] Vgl. R. Sorabji, 'General Introduction', in: C. Wildberg (Hg.), *Philoponus, Against Aristotle, on the Eternity of the World*, London 1987, 7 f.: "The views of Plato and of Aristotle had both to be transmuted into a new Neoplatonist philosophy in order to exhibit the supposed harmony." H. Blumenthal spricht von "the normal Neoplatonic view that Plato and Aristotle were usually trying to say the same thing." (H. Blumenthal, 'Neoplatonic Elements in the *De Anima* Commentaries', *Phronesis* 21 [1976], 64-87, hier 65).

[10] Vgl. A.C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990, 4 f. Wie Marinos berichtet, begann auch Proklos seine Studien unter seinem Lehrer Syrian mit der Lektüre der aristotelischen Texte, um sich dann den platonischen zu widmen (H.D. Saffrey/A.P. Segonds (Hgg.), *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, Paris 2002, 13, 1–10).

[11] Procl., *In Ti.* I, 6, 21–7, 16.

Aristoteles, der Platon doch so sehr kritisiert, bezüglich Entstehung und Dauer der Welt mit diesem übereinstimmt?

Entscheidend für Proklos' Argumentation ist die These, dass die Worte "entstanden" (γενητόν) und "Anfang" (ἀρχή) mehrdeutig (τῶν πολλαχῶς λεγομένων) sind.[12] So konzediert *In. Ti.* I, 279, 30–280, 10 zwar, dass als "entstanden" meistens dasjenige bezeichnet werde, was einen zeitlichen Anfang habe (τὸ ἀρχὴν ἔχον χρουικήν), zählt daneben jedoch drei weitere mögliche Bedeutungen auf: So sei etwas beispielsweise als "entstanden" zu bezeichnen, wenn es von einer Ursache ausgehe oder bezüglich seines Seins zusammengesetzt sei. Was in zeitlicher Weise entstanden sei, habe alle genannten Arten der Entstehung, das auf andere Weise Entstandene hingegen nicht. Diese Differenzierung ist traditionell: Bereits der Mittelplatoniker Kalvisios Tauros differenziert verschiedene Bedeutungen von "entstanden", und darauf greift Proklos indirekt zurück, weil er seine Unterscheidung von Porphyrios übernimmt, der wiederum von Tauros abhängig ist.[13] Auch das Wort ἀρχή (Anfang, Prinzip oder Ursprung) bestimmt Proklos als mehrdeutig. Neben der zeitlichen ἀρχή kennt er Anfänge bzw. Prinzipien, die keine zeitlichen sind. Er nennt Effektiv-, Final-, Material-, und Formalprinzip, wobei das zeitlich Entstandene im Gegensatz zum nicht zeitlich Entstandenen alle Prinzipien der Entstehung habe.[14] Auch mit der Differenzierung des Wortes ἀρχή steht Proklos in der Tradition des Platonismus: So referiert Tauros die Unterscheidung dreier ἀρχαί durch namentlich nicht genannte Autoren, nämlich zwischen Demiurg, Paradigma und Materie (ὕλη),[15] und auch Porphyrios versteht den Ursprung des Kosmos nicht im zeitlichen Sinne, vielmehr hat der Kosmos ihm zufolge einen Ursprung, insofern er sein Sein von einem anderen, nämlich von Gott her, hat.[16]

Mit der Annahme von "Entstehung" (γένεσις) und "Anfang" (ἀρχή) im nicht-zeitlichen Sinne löst Proklos die Differenz zwischen Platon und Aristoteles. Der Kosmos ist immerwährend, obgleich er entstanden ist und einen Anfang hat, weil "Anfang" und "Entstehung" nicht

---

[12] Vgl. Procl., *In Ti.* I, 279, 30 sowie I, 285, 25.

[13] Vgl. Phlp., *Aet. Mund.* 145, 1–147, 13, sowie M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten* II, Leiden 1978, 21 ff.

[14] Vgl. Procl., *In Ti.* I, 285, 22–26: τὸ μὲν γὰρ ποτὲ γεγονὸς καὶ ἀπὸ τῆς χρονικῆς ἀρχῆς ἤρξατο καὶ ἀπὸ τῆς ποιητικῆς καὶ ἀπὸ τῆς τελικῆς καὶ ἀπὸ τῆς ὑλικῆς καὶ ἀπὸ τῆς εἰδικῆς· πολλαχῶς γὰρ τῆς ἀρχῆς λεγομένης κατὰ πάσας ἤρξατο τῆς γενέσεως.

[15] Phlp., *Aet. Mund.* 147, 19 – 21.

[16] Phlp., *Aet. Mund.* 172, 11 – 20.

im zeitlichen Sinne zu verstehen sind.[17] Vielmehr ist der Kosmos entstanden, "sowohl insofern er zusammengesetzt ist, als auch, insofern er zu seinem Sein anderer Ursachen bedarf."[18] Der Anfang bzw. Ursprung des Kosmos ist dem Kosmos nicht zeitlich, sondern ontologisch vorgängig.

I. *Proklische Begriffsbestimmungen*

In Platon *Timaios* 28 b 6 f. fragt Timaios, ob der Kosmos immer (ἀεί) gewesen sei und keinerlei Ursprung einer Entstehung habe oder ob er entstanden sei, indem er von einem bestimmten Ursprung seinen Anfang genommen habe,[19] und die Antwort gibt Timaios selbst: Der Kosmos sei entstanden.[20] Damit hat der Kosmos einen bestimmten Ursprung seiner Entstehung und war nicht immer. Dies könnte nun in der Tat als Hinweis darauf gewertet werden, dass er nicht immerwährend und mithin zu einer bestimmten Zeit entstanden ist. Um dieser Lesart zu entgehen, etabliert Proklos eine Deutung von "immer" im Sinne von überzeitlich-ewig. Dies wird insbesondere aus seinem Kommentar zu Platon *Timaios* 27 d 6 f. deutlich. Dort stellt Timaios "das immer Seiende, das keine Entstehung an sich hat" (τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), "dem Entstehenden, das niemals seiend ist" (τὸ γενόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδέποτε), gegenüber.[21] Nach Proklos' Deutung ist "das immer Seiende aber das Ewige".[22] Ewig (αἰώνιον) ist es durch seine Partizipation an der Ewigkeit, kraft derer es auch "immer" (ἀεί) oder

---

17 Dass die Entstehung des Kosmos im *Timaios* nicht im zeitlichen Sinne zu deuten ist, wurde — von wenigen Ausnahmen abgesehen — von den meisten antiken Interpreten vertreten. Vgl. dazu: M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten* I, Leiden 1976.

18 Procl., *In Ti.* I, 277, 15 f.: ὡς σύνθετον καὶ ὡς ἄλλων αἰτίων εἰς τὸ εἶναι δεόμενον. An anderer Stelle (*In Ti.* I, 239, 24–240, 1) präzisiert Proklos, inwiefern sich das Entstandene in seiner Abhängigkeit von einer anderen Ursache von den ewigen Wesenheiten unterscheidet, die, obgleich sie aus einer Ursache hervorgehen, als αὐθυπόστατα keinesfalls enstanden sind. Zu dieser Problematik vgl. auch *In Ti.* I, 260, 19 ff. sowie *In Ti.* I, 290, 17–23.

19 Πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. (Zitiert nach *In Ti.* I, 276, 8–9. Gegenüber der Platon-Ausgabe von J. Burnet fehlt in der Proklos-Ausgabe von E. Diehl das Komma nach ἢ γέγονεν)

20 Pl, *Ti.* 28 b 7: γέγονεν.

21 Zitiert nach Procl., *In Ti.* I, 227, 4 f. Gegenüber der Platon-Ausgabe von J. Burnet fehlt nach τὸ γενόμενον μέν das Wort ἀεί.

22 Procl., *In Ti.* I, 231, 15: τὸ δὲ ἀεὶ ὂν αἰώνιόν ἐστιν.

"immerwährend" (ἀΐδιον) genannt wird.[23] Während Proklos den Terminus "ewig" in aller Regel auf das Intelligible beschränkt und mithin im überzeitlichen Sinne versteht, verwendet er die Termini "immer" (ἀεί) und "immerwährend" (ἀΐδιον) im zeitlichen wie im überzeitlichen Sinne: "Im eigentlichen Sinne nämlich und in erster Linie ist das Intelligible immerwährend, in zweiter Linie aber das, was sich über den Hervorgang und die Entfaltung der Zeit erstreckt; freilich ist auch 'immer' zweideutig, einerseits ewig, andererseits aber zeitlich."[24] Das immer Seiende ist von unendlicher Wirkmächtigkeit (ἀπειροδύναμον).[25] Auch diese Eigenschaft kommt ihm von der Ewigkeit zu, die als Wirkmächtigkeit (δύναμις) aus dem in erster Linie Seienden (τὸ πρώτως ὄν) hervorgeht.[26] Deshalb hat es auch immerwährende Dauer (ἀϊδιότης). Diese ist freilich keine sequentielle, vielmehr ist das Ewige bzw. das immer Seiende "alles zugleich" (πᾶν ὁμοῦ[27]). Die Deutung von "immer" im Sinne von überzeitlich-ewig ist für Proklos' Interpretation von Platon *Timaios* 28 b 6 f. wesentlich, denn würde man "immer" an dieser Stelle zeitlich deuten, so ginge es tatsächlich um die Frage, ob der Kosmos über alle Zeit existiert oder aber einmal entstanden ist. Dies ist aber nicht die Alternative, die sich nach der Lesart des Proklos stellt. Vielmehr geht es nach seiner Deutung um die Opposition zwischen Ewigem und Zeitlichem, selbst wenn sich das Zeitliche über alle Zeit erstrecken sollte.

Um diese Deutung plausibel zu machen, muss Proklos eine Bedeutung von "entstanden" etablieren, so dass etwas entstanden sein kann, auch wenn es über alle Zeit existiert, denn nach seiner Interpretation ist der Kosmos in diesem Sinne entstanden.

In seinem Kommentar zu *Timaios* 27 d 6 f., sowie 28 b 6 f., unterscheidet Proklos zwischen dem schlechterdings Entstandenen (γενητὸν ἁπλῶς) und dem in gewisser Weise Entstandenen (πῄ γενητόν) — Entstandenem also im engeren und im weiteren Sinne. Während das schlechterdings Entstandene sein Sein (οὐσία), seine Wirkmächtigkeit

---

[23] Vgl. Procl., *In Ti.* I, 239, 12 f.: τὸ δὲ 'ἀεὶ' ἀπὸ τοῦ αἰῶνος· ὡς γὰρ τοῦ εἶναι τὸ ἓν ὄν, οὕτω τῆς ἀϊδιότητός ἐστι χορηγὸς τοῖς νοητοῖς ὁ αἰών.

[24] Procl., *In Ti.* III, 3, 6–9: κυρίως μὲν γὰρ καὶ πρώτως ἀΐδιον τὸ νοητόν. δευτέρως δὲ τὸ τῇ τοῦ χρόνου προόδῳ καὶ ἀνελίξει συμπαρατεινόμενον· διττὸν γὰρ καὶ τὸ ἀεί, τὸ μὲν αἰώνιον, τὸ δὲ χρονικόν.

[25] Procl., *Elem.* 84 (78, 5): Πᾶν τὸ ἀεὶ ὂν ἀπειροδύναμόν ἐστιν.

[26] Die Ewigkeit ist nämlich der zweite Term der intelligiblen Ebene (vgl. Procl., *Theol. Plat.* III 16, 56, 25 f.), der als Wirkmächtigkeit aus dem ersten Term, dem in erster Linie Seienden bzw. dem αὐτοόν, hervorgeht (vgl. *Theol. Plat.* III 14, 51, 22–24).

[27] Vgl. Procl., *In Prm.* VII 1230, 13: Τὸ μὲν γὰρ αἰώνιον πᾶν ὁμοῦ ἐστιν.

(δύναμις) und sein Wirken (ἐνέργεια) nur der Zeit nach aufnehmen kann, steht das in gewisser Weise Entstandene, das sein Wirken in Bewegung und zeitlicher Erstreckung hat, zwischen dem schlechterdings Entstandenen und dem immer Seienden, welches sein Sein, seine Wirkmächtigkeit und sein Wirken auf ewige Weise feststehend hat.[28] Was in diese Zwischenkategorie fällt, vollzieht seine Wirkungen gemäß der Zeit, wenngleich es ewiges Sein hat,[29] wie z. B. die Seele,[30] weshalb Proklos die Entitäten dieser Zwischenkategorie mitunter auch "in gewisser Weise ewig" (πῇ αἰώνιον[31]) nennt. Wegen ihrer Zwischenstellung bezeichnet Proklos die Seele, obgleich sie ein αὐθυπόστατον[32] ist, als "sowohl entstanden als auch unentstanden", als "sowohl ewig als auch nicht ewig".[33] Das schlechterdings Entstandene, dessen Sein ganz in der Zeit ist, kann gleichwohl über alle Zeit existieren.

Dass es zwischen dem, was auf ewige Weise immerwährend ist (τῶν αἰωνίως ἀϊδίων), und dem, was in einem Teil der Zeit entstanden ist (τῶν ἐν μέρει χρόνου γενητῶν), etwas geben muss, das, obgleich entstanden, über die unendliche Zeit (κατὰ τὸν ἄπειρον χρόνον) existiert,[34] hat seinen Grund in der proklischen Vermittlungsontologie. Dies führt *Elem.* 55 genauer aus: Das immer Entstehende (τὸ ἀεὶ γινόμενον[35]) ist die Vermittlung (τὸ μέσον[36]) zwischen dem, was zu einer bestimmten Zeit entsteht, und dem immer Seienden (τῶν ποτὲ γινομένων καὶ τῶν ἀεὶ ὄντων[37]). Als Grund für die Notwendigkeit einer solchen Vermittlung gibt Proklos an, dass sich "alle Hervorgänge durch Ähnlichkeit" (αἱ πρόοδοι πᾶσαι δι' ὁμοιότητος[38]) vollziehen. Diese Konzeption der völligen Kontinuität der Wirklichkeit macht es unmöglich, dass sich das, was in einem Teil der Zeit entsteht, unvermittelt an das Ewige anschließt, denn zwischen diesen beiden Wirk-

28 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 277, 20–24: [...] καὶ λέγειν τὸ μὲν ἀεὶ ὂν τὸ αἰωνίως καὶ τὴν οὐσίαν ἑστῶσαν ἔχον καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ γενητὸν τὸ μὲν ἁπλῶς, τὸ πάντα ταῦτα κατὰ χρόνον ὑποδεχόμενον, πῇ δὲ γενητὸν τὸ ἐν κινήσει καὶ παρατάσει τὴν ἐνέργειαν κεκτημένον.

29 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 234, 11 f.: [...] τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔχει, τὰς δὲ ἐνεργείας ποιεῖται κατὰ χρόνον, [...].

30 Vgl. Procl., *Elem.* 191 (166, 26 f.): Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔχει, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον.

31 Procl., *In Ti.* I, 234, 19.

32 Vgl. Procl., *Elem.* 191 (168, 3).

33 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 235, 16 f: ἀγένητον ἄρα καὶ γενητὴν αἰώνιόν τε καὶ οὐκ αἰώνιον αὐτὴν λέγοντες ὀρθῶς ἐροῦμεν.

34 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 278, 3–5.

35 Procl *Elem.* 55 (52, 24).

36 Procl., *Elem.* 55 (52, 27 f.).

37 Procl., *Elem.* 55 (52, 23).

38 Procl., *Elem.* 55 (52, 17).

lichkeitsebenen gibt es gleich zwei Unterschiede, den zwischen "entstehen" und "sein" und den zwischen "manchmal" und "immer".[39] Dass *In Ti.* I, 278, 5 vom Entstandenen, das über die unendliche Zeit existiert, handelt, *Elem.* 55 hingegen vom immer Entstehenden, soll nicht irritieren: Proklos wird später zeigen, dass in diesem besonderen Fall der Entstehung Perfekt und Präsens miteinander koinzidieren.[40]

An Proklos' Ausführungen fällt auf, dass er sich zunehmend vom *common sense* weg und hin zu der von ihm intendierten Bedeutung von "entstanden" bzw. "entstehend" bewegt. Anfänglich fasst er das Entstehende "im eigentlichen Sinne" (κυρίως) als das Werden auf, das sich in jeder Weise verändert, und betrachtet den Himmel nur im weiten Sinne als entstehend[41] oder konzediert in Zurückweisung der Lehre des Aristoteles, nach welcher der Himmel immerwährend und also unentstanden ist, dass es "Entstehen" im Falle des Himmels nur im Sinne der Analogie gibt.[42] Später bestimmt er "das Entstehende im eigentlichen Sinne" (τὸ ὄντως γιγνόμενον) als das, "was sich nicht selbst erzeugt, sondern von einem anderen hervorgebracht wird",[43] als alles also, was kein αὐθυπόστατον ist,[44] und bemerkt, dass dieses an die Zeit gebunden ist. Dabei hat er jedoch nur noch dasjenige im Blick, dessen Werden sich über die Unendlichkeit der Zeit erstreckt.[45] Die Möglichkeit, dass etwas zu einer bestimmten Zeit (ποτέ) entsteht, die Proklos zunächst noch erwägt,[46] zieht er hier nicht einmal mehr in Betracht, was M. Baltes zu folgender Bemerkung veranlasst: "Frappierend ist in diesem Zusammenhang, mit welcher Kühnheit das in der Teilzeit Gewordene aus dem Bereich des eigentlich Gewordenen ausgeschaltet wird".[47]

---

39 Vgl. Procl., *Elem.* 55 (52, 20 f.): καὶ γὰρ ὡς γινόμενα ἐκείνων ὄντων καὶ ὡς ποτὲ τῶν ἀεὶ ὑφεστηκότων διέστηκε.

40 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 282, 1–22; I, 290, 23–291, 12, sowie infra.

41 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 235, 1–5.

42 Procl., *In Ti.* I, 252, 16–18: λεγέσθω δὲ καὶ νῦν παρ' ἡμῶν, ὅτι τὸ γίγνεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι κατ' ἀναλογίαν ἐστὶ καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ [...].

43 Procl., *In Ti.* I, 280, 28 f.: τὸ δὲ ὄντως γιγνόμενόν ἐστι τὸ ἑαυτὸ μὴ γεννῶν, ἀλλ' ὑφ' ἑτέρου παραγόμενον [...].

44 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 281, 5–8: τὸ δὲ οὕτω γενητὸν καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἴποις ἂν προϊέναι· τὸ μὲν γὰρ αὐθυπόστατον ἀφ' ἑαυτοῦ γεννώμενον οὐκ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πρόεισι.

45 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 281, 1–4: [...] καὶ ἀεὶ τὴν ὑπόστασιν ἐπισκευαστὴν δεχόμενον, ᾧ καὶ ὁ χρόνος σύζυγος ἔχοντι τὴν γένεσιν ἀνέκλειπτον τῇ ἀπειρίᾳ τοῦ χρόνου συμπαρατεινομένην, [...].

46 Procl., *In Ti.* I, 233, 23 f.: τὰ μὲν γὰρ ὅλα γίγνεται ἀεί, τὰ δὲ μέρη ποτέ.

47 Baltes, *Die Weltentstehung* II, 23.

II. *Der Kosmos als immerwährend und entstanden*

Da Proklos die Bedeutung von γιγνόμενον bzw. γενητόν im nichtzeitlichen Sinne als die eigentliche etabliert hat, muss er für seine Deutung der Entstehung des Kosmos sowohl zeigen, dass der Kosmos entstanden ist, als auch, dass er immerwährend ist.

Nach Proklos ist der Kosmos aufgrund seiner Körperlichkeit entstanden. In Umkehrung von *Timaios* 28 a 2–4 definiert Proklos das Entstandene als das, was durch Meinung in Verbindung mit vernunftloser Sinneswahrnehmung vermutbar ist.[48] Damit ist der Kosmos, der als Körper sicht- und tastbar ist, entstanden.[49] Proklos erklärt, warum alles Körperliche qua Körper ein Entstehendes ist, wie folgt: Kein Körper kann sich selbst erzeugen oder auch erhalten, weil alles Erzeugende wirkt,[50] das Wirkende aber im Gegensatz zum teilbaren (μεριστόν) Körper teillos (ἀμερές) ist.[51] Der Kosmos ist also von einem anderen abhängig, das ihn erzeugt. Damit ist er entstanden: "Das Entstandene ist von einem anderen abhängig und hat seinen Eintritt ins Sein von anderen Ursachen — solcherart ist bekanntlich das ganze Körperliche".[52] Und so versteht denn Proklos in der Kommentarstelle zu Platon *Timaios* 27 d 6 f. unter dem Entstehenden — und hier ist wohl das Entstehende im eigentlichen Sinne gemeint, weil er die Weltseele als in gewisser Weise immer seiend (πῄ ἀεὶ ὄν) ausnimmt[53] — allein das Körperliche: "Allein der Körper ist das Entstehende und im eigentlichen Sinne niemals seiend."[54] An anderer Stelle verweist Proklos darauf, dass jede Zusammensetzung Entstehung ist.[55] Der Kosmos ist mithin entstanden, "sowohl insofern er zusammengesetzt ist, als auch, insofern er zu seinem Sein anderer Ursachen bedarf."[56]

---

[48] Vgl. Procl., *In Ti.* I, 284, 14–17; I, 292, 22. Zu dieser Umkehrung Baltes, *Die Weltentstehung* II, 33 f. 61 f.

[49] Vgl. Procl., *In Ti.* I, 283, 12–17.

[50] Vgl.Procl., *In Ti.* I, 293, 22–24: οὐδὲν γὰρ σῶμα ἑαυτοῦ γεννητικὸν ἢ συνεκτικόν· πᾶν γὰρ τὸ γεννῶν ποιεῖ, πᾶν δὲ τὸ ποιοῦν ἀσώματόν ἐστι.

[51] Vgl. Procl., *In Ti.* I, 293, 27 f.: πᾶν δὲ τὸ ποιητικὸν ἀμερές; sowie *In Ti.* I, 293, 30: μεριστὸν γὰρ ἧ σῶμα, [...].

[52] Procl., *In Ti.* I, 239, 31–240, 1: τὸ δὲ γενητὸν εἰς ἄλλο ἀνήρτηται καὶ ἀπ' ἄλλων αἰτίων ἔχει τὴν πάροδον, οἷον δή ἐστι τὸ σωματοειδὲς πᾶν.

[53] Vgl. Procl., *In Ti.* I, 233, 13 f.: ἀλλ' οὐχ ἡ ψυχὴ ἡ τοῦ παντός· ἔστι γὰρ πῄ ἀεὶ ὄν.

[54] Procl., *In Ti.* I, 233, 15 f.: μόνον δὲ τὸ σῶμα γιγνόμενόν ἐστι καὶ ὄντως οὐδέποτε ὄν.

[55] Vgl. *In Ti.* I, 291, 2 f.: πᾶσα γὰρ σύνθεσις γένεσίς ἐστιν.

[56] Procl., *In Ti.* I, 277, 15 f.: καὶ ὡς σύνθετον καὶ ὡς ἄλλων αἰτίων εἰς τὸ εἶναι δεόμενον (vgl. supra, Anm. 18).

Proklos nennt als Ursachen des Kosmos neben den vier aristotelischen Ursachen, der Effektiv-, der Final-, der Material-, und der Formalursache, die Instrumentalursache sowie die paradigmatische Ursache.[57] Formal-, Material -, und Instrumentalursache ergeben sich aus der Tatsache, dass das All nicht seiend, sondern entstehend ist. Dann nämlich gibt es eine von der Materie partizipierte Idee (εἶδος) sowie ein Prinzip, das Idee und Materie unmittelbar bewegt.[58] Dieses Prinzip, das Proklos als Instrumentalursache bestimmt, ist die Weltseele.[59] Effektivursache des Kosmos ist der Demiurg,[60] paradigmatische Ursache das Paradigma, auf das er bei der Erschaffung der Welt blickt,[61] und schließlich Finalursache das allererste Prinzip, nämlich das Gute,[62] das noch jenseits des Seins steht.

Um zu beweisen, dass der Kosmos immerwährend ist, nimmt Proklos diese Ursachen verschiedentlich in Anspruch, und zwar, dass sie auf die eine oder andere Art immerwährend sind: Demiurg und Paradigma sind ewig, d.h. im überzeitlichen Sinne immerwährend. Dasselbe gilt für die Ideen, deren Ort je nach Auslegung der Demiurg oder das Paradigma ist.[63] Die Seele ist in gewisser Weise ewig (πῂ αἰώνιον). Die Materie (ὕλη) schließlich ist immerwährend (ἀΐδιον[64]), was freilich nicht im überzeitlich-ewigen Sinne gemeint ist, da sie ja auf der letzten Stufe der hierarchischen Ordnung steht.[65]

---

57 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 263, 19–21: ἐπειδὴ δὲ ταῦτα ἐστιν αἴτια τοῦ κόσμου, τὸ τελικὸν τὸ παραδειγματικὸν τὸ ποιητικὸν τὸ ὀργανικὸν τὸ εἰδητικὸν τὸ ὑλικόν, [...].

58 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 263, 25–27.

59 Vgl. Festugière zur Stelle.

60 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 357, 14.

61 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 263, 29–30.

62 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 355, 28–356, 5.

63 Vgl. Procl., *In Prm.* III 802, 2–15.

64 Phlp., *Aet. Mund.* 404, 1 (Arg. XI).

65 Im welchem Sinne die ὕλη immerwährend ist, ist nicht ganz klar. Als letzte Stufe der ontologischen Hierarchie ist sie nach der "Proklischen Regel" (Olymp., *In Alc.* 109, 18 ff.) nur vom Überseienden Einen und der ersten Grenzenlosigkeit verursacht und dürfte mithin weder an Ewigkeit noch an Zeit Anteil haben. Gleichwohl spricht Proklos davon, dass sie zusammen mit der Entstehung "über alle Zeit immer" (τὸν ἀεὶ χρόνον) existiert (Phlp., *Aet. Mund.* 404, 4–6 [Arg. XI]; vgl. infra). Offenbar ist hier von der ὕλη *qua* informierter ὕλη die Rede. Der Status der ὕλη in der Philosophie des Proklos ist überhaupt schwierig. So bestimmt *In Ti.* I, 384, 1 ff. die ὕλη, die Proklos mit der χώρα identifiziert, den chaldäischen Orakeln folgend (vgl. *In Ti.* I, 388, 21) als geworden, offenbar, insofern sie vom überseienden Einen und der ersten Grenzelosigkeit hervorgebracht wird. Dies ist jedoch nicht unproblematisch, weil (1) *In Ti.* I, 219, 16–20 die χώρα als ἀγενητόν bestimmt sowie (2) *In Ti.* I, 290, 17–23 die These, dass etwas, weil es verursacht ist, auch entstanden ist, zurückweist. Zu der seit Plotin üblichen Identifikation der χώρα mit der ὕλη vgl. J. Sallis, *Chorology. On Beginning in Plato's* Timaeus, Bloomington 1999, 151 ff.

Mit der Instrumentalursache, der Weltseele, argumentiert *In Ti.* I, 287, 11–18 für die immerwährende Dauer des Kosmos. Nach Proklos' Platon-Deutung hat die Weltseele kein Leben, das früher wäre als der Körper, dem sie verbunden ist.[66] Da die Seele zum immer Seienden (τῶν ἀεὶ ὄντων) gehört,[67] ist der Weltkörper, der zusammen mit der Weltseele existiert (συνυφέστηκεν[68]), immerwährend. Als Beleg dafür, dass die Seele zum immer Seienden gehört, könnte Proklos Platon *Politeia* X 611 a 1 angeben oder auch *Phaidros* 246 a 1, wonach die Seele unentstanden (ἀγένητον) ist. Obgleich die Seele ihrem Sein nach ewig ist, rechnet sie Proklos selbst nicht zum immer Seienden im strengen Sinne,[69] das auch dem Wirken nach ewig ist.[70] Vielmehr ist sie sowohl ewig als auch nicht ewig, sowohl entstanden als auch unentstanden.[71] Dass Platon die Seele mitunter als entstanden bezeichnet,[72] nutzt Proklos für seine Interpretation: Weil die Seele nicht der Zeit nach entstanden ist, ist es plausibel, dass auch der Kosmos, obgleich der Zeit nach unentstanden, im nicht-zeitlichen Sinne als entstanden bezeichnet wird.[73]

De Aeternitate Mundi XI nimmt die Materialursache in Anspruch, um zu beweisen, dass der Kosmos seit unendlicher Zeit besteht: Als Aufnahmeort von Entstehung[74] (ὑποδοχὴν [...] γενέσεως) ist die ὕλη um des Alls und der Entstehung willen. Sie ist dies aber nicht zufällig (κατὰ τύχην), sondern aufgrund einer Ursache (ἔκ τινος αἰτίας). Weil aber dasjenige, um dessentwillen etwas ist (τὸ οὗ ἕνεκα), und dasjenige, das um dessentwillen ist (τὸ ἕνεκα του), aufeinander bezogen und mithin miteinander sind, existieren die ὕλη und die Entstehung notwendigerweise miteinander.[75] Wenn aber die ὕλη immerwährend ist, so ist es auch die Entstehung,[76] so dass ὕλη und Entstehung zusammen über alle Zeit immer existieren.[77] Dass mithin auch der Kosmos als geformte ὕλη über alle Zeit existiert, legt Proklos wie folgt dar: Erst dann, so

---

66 Vgl. Pl., *Ti.* 34 b 3 ff.
67 Procl., *In Ti.* I, 287, 14 f.
68 Procl., *In Ti.* I, 287, 16.
69 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 235, 26–32.
70 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 277, 20–22, sowie supra, Anm. 28.
71 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 235, 16 f., sowie supra, Anm. 33.
72 Vgl. Pl., *Ti.* 36 d 8 f.
73 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 287, 18–23.
74 Vgl. Pl., *Ti.* 49 a 5 f.
75 Phlp., *Aet. Mund.* 403, 15–404, 1 (Arg. XI).
76 Phlp., *Aet. Mund.* 404, 1 f. (Arg. XI): εἰ οὖν αἴδιον ἡ ὕλη καὶ καθὸ ὕλη ἕνεκά του, καὶ ἡ γένεσις ἀΐδιος.
77 Phlp., *Aet. Mund.* 404, 4–6 (Arg. XI): σύνεστιν ἄρα ἀλλήλοις τὸν ἀεὶ χρόνον ἥ τε ὕλη καὶ ἡ γένεσις, ὡς τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἕνεκά του.

Proklos, sind Steine ὕλη für den Hausbau, wenn sie geglättet und eingepasst sind: "Wenn diese nun zur ὕλη im eigentlichen Sinne geworden sind, dann ist die Form auf unzeitliche Weise schon da."[78] Weil jedoch der ὕλη an sich, die in jeder Weise ὕλη aller Entstehung ist, nichts fehlt, wodurch sie erst zur ὕλη würde, sind alle Formen zugleich in ihr.[79] Damit ist der Kosmos als geformte Materie "seit immer"[80] (ἐξ ἀϊδίου[81]).

Eine andere Gruppe von Beweisen für die immerwährende Dauer des Kosmos basiert auf der Ewigkeit des Demiurgen bzw. der Wirkursache des Kosmos. So argumentiert Proklos sowohl im *Timaios*-Kommentar[82] als auch in *De Aeternitate Mundi* XII,[83] dass, sollte das All bzw. der Kosmos nur manchmal (ποτέ[84]) sein bzw. zeitlich entstanden (γενητόν[85]) sein, der Grund dafür entweder in der Wirkursache bzw. dem Demiurgen oder aber in der Materialursache bzw. der ὕλη zu suchen sei. Dass die ὕλη zeitweise ungeeignet (ἀνεπιτήδειον[86]) ist, schließt Proklos aus, einmal damit, dass sie immer dieselbe ist (ἀεὶ ἡ αὐτὴ οὖσα[87]), ein anderes Mal damit, dass sie nur vom Demiurgen geeignet gemacht werden könnte, wodurch das Argument auf den Demiurgen zurückfällt: Warum nämlich hat er sie nicht früher geeignet gemacht und so früher mit dem Schaffen begonnen?[88] Also bleibt der Demiurg als möglicher Grund dafür, dass der Kosmos nicht immer ist. Dies

78 Phlp., *Aet. Mund.* 404, 13 f. (Arg. XI): ὅταν ἄρα ὡς ἀληθῶς ὕλη γένωνται, τότε πάρεστιν ἀχρόνως ἤδη τὸ εἶδος.

79 Phlp., *Aet. Mund.* 404, 14–19 (Arg. XI).

80 Die Übersetzung der Termini ἀΐδιον wie auch ἀϊδιότης ist nicht unproblematisch, da sie sowohl im überzeitlichen wie auch im zeitlichen Sinne gemeint sein können. Dass H. Lang und A.D. Macro in ihrer Übersetzung ἀΐδιον — wie auch mitunter ἀεί — mit "eternal" wiedergeben, ist irreführend (Proclus, *On the Eternity of the World*, z. B. 68 f.). Die Termini "unaufhörlich" bzw. "Unaufhörlichkeit" böten sich zwar insofern an, als sie nicht unbedingt zeitlich konnotiert sind, wurden jedoch fallen gelassen, weil sie sich in ihrer zeitlichen Bedeutung nur auf die Zukunft beziehen. Ich folge daher in der Regel Baltes, der meist mit "immerwährend" bzw. "immerwährender Dauer" übersetzt. Da Proklos selbst den Terminus "immer" (ἀεί) dem Ewigen zuschreibt, erscheint Baltes' Vorschlag als trefflich. Hier jedoch muss anders übersetzt werden, da die Präposition ἐκ verdeutlicht, dass es um Unendlichkeit in Richtung zeitlicher Vergangenheit geht. "Seit immer" scheint angebracht, zumal die sehr seltene Wendung ἐξ ἀεί bei Proklos nicht vorkommt.

81 Phlp., *Aet. Mund.* 404, 23 f. (Arg. XI).

82 Procl., *In Ti.* I, 366, 27 ff.

83 Phlp., *Aet. Mund.* 466, 1–23 (Arg. XII).

84 Phlp., *Aet. Mund.* 466, 4 (Arg. XII).

85 Procl., *In Ti.* I, 366, 27.

86 Procl., *In Ti.* I, 367, 7.

87 Phlp., *Aet. Mund.* 466, 14 (Arg. XII).

88 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 367, 10–15.

jedoch widerspricht der Tatsache, dass der Demiurg auf ewige Weise (αἰωνίως[89]) existiert bzw. dass die Wirkursache unveränderlich (ἀμετάβλητον[90]) ist.

Dass sich der Demiurg, weil er ewig ist, nicht ändert, nimmt Proklos bei seiner Argumentation für die immerwährende Dauer des Kosmos verschiedentlich in Anspruch, so beispielsweise *In Ti.* I, 288, 14 ff.: "Zudem: Wenn der Demiurg zum immer Seienden gehört, schafft er nicht zu der einen Zeit, lässt aber zu der anderen die Steuerruder los; denn dann hätte er weder Identität noch Unveränderlichkeit. Wenn er aber immer schafft, ist auch das, was geschaffen wird, immer."[91] Obgleich diese Überlegung unter der Annahme der Unveränderlichkeit der Materie schon ausreichen würde, um die immerwährenden Dauer des Kosmos zu beweisen, reizt Proklos den Gedanken aus.

Bisweilen gehen seine Überlegungen davon aus, dass sich der Demiurg als ewiger immer gleich verhält und also entweder immer oder nie schafft. Ein Demiurg aber, der nie schafft, ist keiner, so dass der Demiurg immer als Demiurg tätig ist und den Kosmos ordnet, der mithin weder zeitlichen Anfang noch zeitliches Ende hat.[92]

An anderen Stellen geht Proklos von der hypothetischen Annahme aus, dass sich der Demiurg nicht immer gleich verhält, dass er also manchmal, aber nicht immer schaffend war,[93] und untersucht, woran dies liegen könnte, freilich nur, um alle sich bietenden Möglichkeiten zu verwerfen: (1) Dass der Demiurg selbst nicht auf ewige Weise (αἰωνίως) existiert, weist Proklos als eine Annahme zurück, die man gar nicht aussprechen dürfe.[94] (2) Dass der Demiurg zwar existiert, aber zu einer bestimmten Zeit nicht als Demiurg tätig ist, weil er dazu nicht in der Lage ist, verwirft *In Ti.* I, 367, 5 f. als mit der Ewigkeit des Demiurgen nicht vereinbar. (3) Es könnte jedoch auch sein, dass der Demiurg nicht immer als Demiurg wirkt, weil er manchmal nur der Möglichkeit nach (δυνάμει[95]) Demiurg ist. Der Begriff der δύναμις in der Philosophie des Proklos ist nicht unproblematisch, denn Proklos

---

89 Procl., *In Ti.* I, 366, 30.

90 Phlp., *Aet. Mund.* 466, 15 (Arg. XII).

91 Procl., *In Ti.* I, 288, 14–17: ἔτι τοίνυν εἰ ὁ δημιουργὸς τῶν ἀεὶ ὄντων ἐστίν, οὐχὶ ποτὲ μὲν δημιουργεῖ, ποτὲ δὲ ἀφίησι τοὺς οἴακας· οὐ γὰρ ἂν ἔχοι τὸ ὡσαύτως οὐδὲ τὸ ἀμετάβλητον· εἰ δὲ ἀεὶ δημιουργεῖ, καὶ τὸ δημιουργούμενον ἀεί ἐστι.

92 Vgl. Phlp., *Aet. Mund.* 604, 14–606, 9 (Arg. XVIII).

93 Z. B. Procl., *In Ti.* I, 288, 17 ff.; I, 366, 29 ff.; Phlp., *Aet. Mund.* 42, 12–43, 15 (Arg. III).

94 Procl., *In Ti.* I, 366, 30 f.

95 Procl., *In Ti.* I, 288, 32 sowie Phlp., *Aet. Mund.* 42, 3 (Arg. III).

unterscheidet zwischen aktiver und passiver δύναμις.[96] Während die aktive bzw. vollendete δύναμις der ἐνέργεια vorgängig ist, weil sie diese als zweiter Term der Trias οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια erzeugt,[97] ist umgekehrt die ἐνέργεια der passiven bzw. unvollendeten δύναμις vorgängig.[98] Im ersten Fall bezieht sich das Begriffspaar δύναμις – ἐνέργεια auf den Kontrast zwischen vorgängiger Wirkmächtigkeit und Wirken, im zweiten Fall auf den zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. In dieser Weise, also im Sinne des passiven δύναμις –Begriffes ist Proklos' Überlegung, ob der Demiurg manchmal nur δυνάμει Demiurg ist, gemeint. Diese Überlegung weist jedoch sowohl *In Ti.* I, 288, 31–289, 6 als auch *De Aeternitate Mundi* III zurück, und zwar mit verschiedenen Argumenten. Im *Timaios*-Kommentar verweist Proklos darauf, dass (a) ein Demiurg, der nur der Möglichkeit nach Demiurg ist, unvollkommen ist, dass (b) ein Wechseln vom Zustand der Unvollkommenheit zum Zustand der Vollkommenheit seiner Ewigkeit widerspricht, und dass (c) dieser Wechsel, der ihn erst zu einem wirkenden Demiurgen macht, zudem die Zeit voraussetzt, die aber durch das Wirken des Demiurgen erst hervorgebracht wird.[99] *De Aeternitate Mundi* III konstruiert eine Art Demiurgen-Regress. Aristoteles folgend konstatiert Proklos zum einen, dass, wann immer die Ursache wirklich (κατ' ἐνέργειαν) ist, das Verursachte ebenso wirklich ist,[100] sowie zum anderen, dass alles, was etwas der Möglichkeit nach ist, durch ein anderes wirklich (κατ' ἐνέργειαν) wird, welches der Wirklichkeit nach das ist, was jenes nur der Möglichkeit nach ist.[101] Damit der Demiurg vom Zustand der bloßen Möglichkeit zum Zustand der Wirklichkeit wechseln kann, bedarf er also eines zweiten Demiurgen, der der Wirklichkeit nach Demiurg ist. Wenn dieser zweite Demiurg immer wirklich Ursache ist, so ist

---

96 Vgl. Procl., *Elem.* 78.

97 Vgl. Procl., *In Alc.* 84, 9–11: μέση γὰρ ἡ δύναμίς ἐστι τῆς τε οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας, προβαλλομένη μὲν ἀπὸ τῆς οὐσίας, ἀπογεννῶσα δὲ τὴν ἐνέργειαν.

98 Vgl. Procl., *Elem.* 77.

99 Dieselbe Argumentation bringt Proklos auch in *De Aeternitate Mundi* IV vor, vgl. Phlp., *Aet. Mund.* 56, 10–15 (Arg. IV), und betont, dass man sich mit der Behauptung, dass nur der Demiurg, nicht aber die Welt immerwährend ist, ganz besonders (διαφερόντως) versündigt, weil diese Behauptung impliziert, dass der Demiurg nicht immer vollkommen ist, vgl. Phlp., *Aet. Mund.* 56, 15–26 (Arg. IV).

100 Phlp., *Aet. Mund.* 42, 6 f. (Arg. III): ὅταν γὰρ, φησιν Ἀριστοτέλης, τὸ αἴτιον ᾖ κατ' ἐνέργειαν, ἔσται καὶ τὸ αἰτιατὸν ὡσαύτως κατ' ἐνέργειαν, [...]. Rabe verweist auf Arist., *APo.* II 16, 98 a 35 f.

101 Vgl. Phlp., *Aet. Mund.* 42, 15–17 (Arg. III): πᾶν δὲ τὸ δυνάμει τι ὄν, φησιν ὁ αὐτός, ἀπὸ τοῦ ἐνεργείᾳ ὄντος, ὅ ἐστιν τοῦτο δυνάμει, γίγνεται κατ' ἐνέργειαν, [...]. Etwas ausführlicher legt diese Lehre *Elem.* 77 dar. Zu ihrer Herkunft bei Aristoteles vgl. z. B. *Metaph.* IX 8, 1049 b 24 f.

auch der erste Demiurg immer Demiurg, und zwar "aufgrund des ersten Axioms, das besagt, dass wann immer die Ursache wirklich ist, auch das Verursachte wirklich ist".[102] Wenn dieser zweite Demiurg jedoch manchmal nur der Möglichkeit nach Demiurg ist, so ist ein dritter nötig, der ihn wirklich werden lässt, usf. Zur Vermeidung eines infiniten Regresses postuliert Proklos "dass es etwas gibt, das immer der Wirklichkeit nach Ursache ist" (ἀεὶ τι εἶναι κατ' ἐνέργειαν αἴτιον). Dann aber ist der Demiurg immer wirklich und mit ihm der geschaffene Kosmos immer.[103] (4) Dass der Demiurg nicht immer schafft, weil er dies nicht immer will, hält Proklos für unvereinbar mit seiner Güte.[104] (5) Ferner überlegt Proklos, woran es denn liegen könnte, wenn sich der Demiurg auf einmal entschließen sollte, tätig zu werden.[105] Proklos erwägt, dass sich der Demiurg in der Annahme, Schaffen sei besser als Nicht-Schaffen, ans Werk macht, weist diesen Gedanken jedoch zurück, und zwar mit folgender Überlegung: Da der Demiurg Intellekt ist, wäre es ungereimt (ἄτοπον[106]), anzunehmen, dass er dies früher nicht gewusst hat. Dann aber stellt sich die Frage, warum er nicht schon früher mit dem Schaffen begonnen hat. Um alle sich bietenden Möglichkeiten zu diskutieren, weist Proklos die gegenteilige Annahme, nämlich, dass Schaffen nicht besser ist als Nicht-Schaffen, als unfromm (οὐδὲ ὅσιον[107]) zurück.

Wenn Proklos mit der Güte des Demiurgen für die immerwährende Dauer des Kosmos argumentiert, so argumentiert er auch mit der

---

[102] Phlp., *Aet. Mund.* 43, 4 f. (Arg. III): διὰ τὸ πρότερον ἀξίωμα τὸ λέγον, ὅταν ᾖ κατ' ἐνέργειαν τὸ αἴτιον, καὶ τὸ αἰτιατὸν εἶναι κατ' ἐνέργειαν.

[103] Vgl. Phlp., *Aet. Mund.* 43, 15–18 (Arg. III). Dieses Argument greift nicht nur auf das aristotelische Begriffspaar Wirklichkeit — Möglichkeit zurück, sondern ist überhaupt im Grunde aristotelisch. Denn "das Prinzip des Bewegens und Hervorbringens" (Arist. *Metaph.* XII 6, 1071 b 12: κινητικὸν ἢ ποιητικόν), "dessen Wesen Wirklichkeit" (XII 6, 1071 b 20: ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια) ist, der unbewegte Beweger, "der an die Stelle von Platons Demiurgen tritt" (O. Höffe, *Aristoteles*, München 1996, 151), wird hier wieder zum Demiurgen, der der Wirklichkeit nach Demiurg ist und den Kosmos bewegt und hervorbringt (vgl. Procl., *In Ti.* I, 294, 10 f.), obgleich sein Wirken, insofern es jenseits der Zeit steht, unbewegt ist (vgl. J. Opsomer, 'Proclus on Demiurgy and Procession. A Neoplatonic Reading of the *Timaeus*', in: R.M. Wright (Hg.), *Reason and Necessity. Essays on Plato's* Timaeus, London 2000, 117).

[104] Vgl. Procl., *In Ti.* I, 367, 3–5. Wesentlich länger führt diesen Gedanken *De Aeternitate Mundi* I aus. Leider ist uns dieses erste Argument nur als arabische Übersetzung erhalten. Der arabische Text nebst englischer Übersetzung findet sich in Proclus, *On the Eternity of the World*, 156–163, eine von Peter Heine angefertigte deutsche Übersetzung in M. Baltes, *Die Weltentstehung* II, 134–136.

[105] Vgl. Procl., *In Ti.* I, 288, 17–25.

[106] Procl., *In Ti.* I, 288, 21.

[107] Procl., *In Ti.* I, 288, 25.

Finalursache des Kosmos, die sich "bis zur Güte des Demiurgen erstreckt".[108] Mit der Güte des Vaters[109] ist nämlich die Ausbreitung der Vorsehung verknüpft, mit dieser das ewige Schaffen des Demiurgen, und damit wiederum die immerwährende Dauer des Alls über die unendliche Zeit. Dieselbe Argumentation hebt mithin die immerwährende Dauer des Alls und die Güte des Demiurgen auf.[110]

Auch mit der paradigmatischen Ursache des Kosmos, dem Paradigma, nach dem der Demiurg die Welt schafft, argumentiert Proklos für die immerwährende Dauer des Kosmos. So unterscheidet *In Ti.* I, 265, 30 ff. dreierlei Verhältnisse zwischen Urbild und Abbild: (1) Etwas Immerwährendes ist Urbild eines immerwährenden Abbildes, (2) etwas Immerwährendes ist Urbild eines entstandenen Abbildes, oder (3) etwas Entstandenes ist Urbild eines entstandenen Abbildes.[111] Wenn etwas Immerwährendes Urbild eines entstandenen Abbildes ist (2), dann ist dieses Abbild in gewisser Weise immerwährend, nämlich über die grenzenlose Zeit.[112] Dies aber ist nun das Verhältnis zwischen dem Kosmos und seinem Paradigma, so dass der Kosmos immerwährend ist. Dieses Argument führt Proklos in *De Aeternitate Mundi* II genauer aus: Weil Urbild und Abbild aufeinander bezogen sind, "ist auch das eine nicht, wenn das andere nicht ist."[113] Wenn der Kosmos also zu einer bestimmten Zeit nicht wäre, wäre das Paradigma zu dieser Zeit Urbild eines Abbildes, das nicht existiert, oder keines Abbildes und mithin nicht Urbild. Dies ist aber mit der Ewigkeit des Paradigmas nicht vereinbar.

Doch Proklos nimmt nicht nur die Ursachen des Kosmos in Anspruch, um dessen immerwährende Dauer zu beweisen. So argumentiert er mit Platon *Timaios* 38 b 6, wonach die Zeit zusammen mit dem

---

108 Procl., *In Ti.* I, 368, 15 f.: εἰς τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ συντείνουσαν.

109 Ob sich Proklos hier mit "Vater" auf den Demiurgen bezieht oder auf eine ihm vorgängige Entität, ist nicht ganz klar. Der Verweis von M. Baltes auf Platon, *Ti.* 29 e 1 legt ersteres nahe. J. Opsomer hingegen führt aus, dass sich der Terminus "Vater" nach Proklos auf die erste Trias der intelligiblen Ebene bezieht und die Termini für den Demiurgen, nämlich "Demiurg und Vater" und "Erzeuger und Vater", davon genau zu unterscheiden sind (Opsomer, 'Proclus on Demiurgy', 118).

110 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 367, 15–20: συνήρτηται ἄρα τῇ μὲν ἀγαθότητι τοῦ πατρὸς ἡ τῆς προνοίας ἐκτένεια, ταύτῃ δὲ ἡ τοῦ δημιουργοῦ διαιώνιος ποίησις, ταύτῃ δὲ ἡ τοῦ παντὸς κατὰ τὸν ἄπειρον χρόνον ἀϊδιότης. γιγνομένη οὖσα καὶ οὐχ ἑστῶσα ἀϊδιότης. καὶ ὁ αὐτὸς λόγος ταύτην τε ἀναιρεῖ καὶ τὴν ἀγαθότητα τοῦ πεποιηκότος.

111 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 265, 30–266, 1: τριττῶν δὲ ὄντων τῶν παραδειγμάτων - ἢ γὰρ ἀΐδιόν ἐστιν ἀϊδίου, ἢ ἀΐδιον γενητοῦ, ἢ γενητὸν γενητοῦ [...].

112 Procl., *In Ti.* I, 266, 3 f.: ὅταν δὲ ἀΐδιον γενητοῦ, καὶ τοῦτο πῇ ἀΐδιόν ἐστι κατὰ τὸν ἄπειρον χρόνον.

113 Phlp., *Aet. Mund.* 24, 13 f. (Arg. II): οὐδὲν θάτερόν ἐστιν θατέρου μὴ ὄντος.

Himmel entstanden ist, gegen einen zeitlichen Anfang des Alls: “Wenn aber das All einen zeitlichen Anfang hat, so wird auch die Zeit einen zeitlichen Anfang haben, was von allem das Unmöglichste ist.”[114] Die von Attikos vertretene These einer zweifachen Zeit,[115] nach der eine ungeordnete Zeit der geordneten Zeit zeitlich vorgängig ist, weist Proklos zurück. Wenn aber die Zeit “einzig und kontinuierlich” ist, dann ist sie — und mit ihr der Himmel — zeitlich unentstanden: Es ist unmöglich, dass die Zeit, um zu entstehen, der Zeit bedarf, die es ja noch gar nicht gibt.[116]

Nach Proklos’ Platon-Auslegung ist der Kosmos also sowohl immerwährend als auch entstanden. Dabei legt Proklos großen Wert darauf, dass der Kosmos schlechterdings entstanden ist und nicht lediglich zum in gewisser Weise Entstandenen gehört, dass also weder sein Sein (οὐσία), noch seine Wirkmächtigkeit (δύναμις), noch sein Wirken (ἐνέργεια) ewig sind.[117] Dass die ἐνέργεια des Kosmos nicht ewig ist, erhellt daraus, dass sogar das in gewisser Weise Entstandene seine ἐνέργεια in Bewegung und zeitlicher Erstreckung hat.[118] Dafür, dass die οὐσία des Kosmos zeitlich ist, gibt *In Ti.* I, 278, 11 ff. folgende Argumente: Zum einen, so Proklos,[119] ist die ἐνέργεια der Seele dem Ewigen näher als die οὐσία des Körpers. Wenn also die ἐνέργεια der Seele zeitlich ist, gilt dies *a fortiori* für die οὐσια eines jeden Körpers, der damit “in jeder Weise zeitlich verfasst ist” (πάντως ἐστὶ κατὰ χρόνον[120]), und zwar deshalb, weil das Sein der Wirkmächtigkeit und der Wirkung vorgängig ist.[121] Also ist der Kosmos qua Körper schlechterdings entstanden. Zum anderen argumentiert Proklos, dass “das, was durch Ewigkeit gemessen wird und in Ewigkeit existiert, teillos sein muss” (τὸ αἰῶνι μετρούμενον καὶ ἐν αἰῶνι ὄν ἀμερές εἶναι δεῖ[122]). Auch dieses Argument lässt sich auf die Körperlichkeit des Kosmos zurückführen: Qua Körper ist der Kosmos teilbar und zusammengesetzt. Also

---

114 Procl., *In Ti.* I, 286, 24–26: εἰ δὲ ἀρχὴν ἔχει χρονικὴν τὸ πᾶν, καὶ ὁ χρόνος ἀρχὴν ἕξει χρονικήν, ὃ πάντων ἐστὶν ἀδυνατώτατον.

115 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 286, 26 ff.; III, 37, 11 ff.

116 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 287, 7–11: εἰ δὲ εἷς ὁ χρόνος καὶ συνεχής, εἰ μὲν ἀγένητός ἐστι, καὶ ὁ οὐρανὸς ἀγένητος τῷ χρόνῳ συνυποστάς. εἰ δὲ γενητὸς ἄτοπον, εἰ ὁ χρόνος, ἵνα γένηται, χρόνου δεήσεται καὶ ταῦτα μήπω ὄντος.

117 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 278, 24–27.

118 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 277, 23 f., sowie supra, Anm. 28.

119 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 278, 14–17.

120 Procl., *In Ti.* I, 278, 15 f.

121 Vgl. Procl., *In Alc.* 84, 9–11: μέση γὰρ ἡ δύναμίς ἐστι τῆς τε οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας, προβαλλομένη μὲν ἀπὸ τῆς οὐσίας, ἀπογεννῶσα δὲ τὴν ἐνέργειαν.

122 Procl., *In Ti.* I, 278, 12 f.

existiert (εἶναι) er nicht in der Ewigkeit, so dass sein Sein (οὐσία) nicht ewig ist.

III. *Integration der Kritik des Aristoteles*

Die Kritik des Aristoteles, dass nichts Entstandenes unvergänglich sein kann,[123] macht Proklos unschädlich, indem er sie in seine Platon-Deutung integriert. Auch Platon, so Proklos, habe der wechselseitigen Entsprechung der Begriffspaare "entstanden — vergänglich" sowie "unentstanden — unvergänglich" zugestimmt.[124] Alles Entstandene ist vergänglich und alles Unentstandene unvergänglich, wenn man diese Begriffe im selben Sinne versteht. Wenngleich der Kosmos zeitlich unentstanden und unvergänglich ist,[125] ist er, insofern er sich qua Körper weder erzeugen noch erhalten kann,[126] entstanden und vergänglich, freilich im nicht-zeitlichen Sinne. Die Unaufhörlichkeit und die Entstehung des Alls sind also miteinander vereinbar, weil die Unaufhörlichkeit im zeitlichen Sinne, die Entstehung dagegen im nicht-zeitlichen Sinne gemeint ist. Wenn der Kosmos nach *De Aeternitate Mundi* VI — wie eingangs bemerkt — unentstanden und unvergänglich ist, dann im zeitlichen Sinne.

Bei seinem Unterfangen, Aristoteles mit Platon weitgehend zu harmonisieren, geht Proklos nicht darauf ein, dass Aristoteles die Entstehung des Kosmos in Platons *Timaios* ganz offensichtlich zeitlich deutet, was in starkem Gegensatz zu der scharfen Kritik steht, mit der Proklos an früherer Stelle jenen begegnet, welche "aristotelischen Annahmen folgend" (Ἀριστοτελικαῖς ὑποθέσεσειν ἀκολουθήσαντες) eine zeitliche Deutung der Weltentstehung im platonischen *Timaios* vorlegen, nämlich Plutarch und Attikos.[127]

---

123 Vgl. Arist., *Cael.* I 4, 280 a 28–32.

124 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 295, 27–296, 6. Proklos bezieht sich auf *Politeia* VIII 546 a 2 sowie *Phaidros* 245 d 3 f.

125 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 293, 16 f.: ἀλλὰ ἄφθαρτον μὲν κατὰ χρόνον, ὥσπερ καὶ ἀγένητον.

126 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 293, 22 f.: οὐδὲν γὰρ σῶμα ἑαυτοῦ γεννητικὸν ἢ συνεκτικόν.

127 Procl., *In Ti.* I, 286, 20 ff. Zu dieser Diskrepanz vgl. auch Baltes, *Die Weltentstehung* II, 70 f. Zur Identifikation von Plutarch und Attikos vgl. Festugière zur Stelle.

IV. *Die Entstehung des Kosmos aus der Perspektive der Zeit*

Die Entstehung des Kosmos ereignet sich an der Schnittstelle zwischen Ewigkeit und Zeit. Denn wenngleich der Kosmos im nicht-zeitlichen Sinne entstanden ist, da seine Wirkursache im überzeitlichen Sinne ewig ist, muss sich die Entstehung des Kosmos, da er ja wesentlich zeitlich verfasst ist, aus seiner eigenen Perspektive irgendwie in der Zeit darstellen.

Weil sich der Kosmos weder erzeugen noch erhalten kann, ist er im unzeitlichen Sinne entstanden und vergänglich, denn qua Körper ist seine Wirkmächtigkeit begrenzt, so dass er sich, obgleich er immerwährend ist, seine Unvergänglichkeit nicht selbst gewähren kann.[128] Vielmehr erhält er seine unendliche Wirkmächtigkeit von seiner Wirkursache, von der er bewegt wird und die ihn entstehen lässt, und zwar immer.[129] Allerdings kann der Kosmos, weil er qua Körper begrenzt ist, von der unendlichen Wirkmächtigkeit, welche die immerwährende Dauer des Kosmos bewirkt, nicht alles auf einmal, sondern immer nur eine bestimmte Menge aufnehmen, so dass der Kosmos nicht immer *ist*, sondern immer *entsteht*.[130] Damit ist er ganz von seiner Ursache abhängig. Das Sein der Gestirne, so Proklos an anderer Stelle,[131] hört auf zu existieren, sobald es von dem getrennt wird, der es ordnet.

Dieses Entstehen im Sinne einer *creatio continua* hat wichtige Implikationen für die Begriffe Anfang (ἀρχή) und Vollendung (τέλος) des Kosmos: Während das, was in einem Teil der Zeit entsteht, zu der einen Zeit anfängt, um zu einer anderen vollendet zu werden, fängt das, was immer entsteht, immer an. Es wird aber auch immer vollendet.[132]

---

128 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 294, 3–8.

129 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 294, 9–12: πόθεν οὖν ἔχει, τὸ ἀΐδιον καὶ πόθεν τὴν ἄπειρον ὑποδέχεται δύναμιν; ἀπὸ τῆς ποιητικῆς, φαίην ἄν, αἰτίας· ὡς γὰρ κινεῖται ἐκεῖθεν, οὕτως καὶ γίνεται ἐκεῖθεν, καὶ ἀεὶ γίνεται.

130 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 279, 7–11: καὶ ἐπὶ πᾶσι, διότι παντὸς σώματος πεπερασμένου καὶ ἡ δύναμις οὐκ ἄπειρος, ὡς ἔδειξεν Ἀριστοτέλης· ὁ δὲ αἰὼν δύναμις ἄπειρος· ὥστε πᾶν σῶμα πεπερασμένον αἰῶνος ἄδεκτον. δεῖ ἄρα αὐτὸ μὴ ἀεὶ εἶναι, ἀλλ' ἀεὶ γίνεσθαι, ἀεὶ ἐπιναόμενον ὅσον δέξασθαι δύναται. Dass der Kosmos immer entsteht, wird von Proklos an vielen Stellen betont, z. B. *In Ti.* I, 235, 10–12; I, 235, 22 f; I, 290, 24; I, 294, 11 f.

131 Procl., *In Ti.* I, 278, 17–20: τί δὴ οὖν ἡμῖν τεκμήριον ἔσται τοῦ τὴν οὐσίαν τῶν οὐρανίων οὕτως εἶναι ἀΐδιον, ὡς κατὰ τὸν χρόνον; τὸ χωρισθεῖσαν αὐτὴν, φήσω, τοῦ κοσμοῦντος μηκέτ' εἶναι.

132 Procl., *In Ti.* I, 282, 5–7: τὸ μὲν οὖν ἐν μέρει χρόνου γιγνόμενον ἄλλοτε ἄρχεται καὶ ἄλλοτε τελειοῦται, τὸ δὲ κατὰ πάντα τὸν χρόνον γιγνόμενον ἀεὶ ἀρξάμενον ἀεὶ τέλειον ἐστι [...].

Wie alles, was im Entstehen begriffen ist, wäre der Kosmos bzw. das All, wenn man ihm das Schaffende wegnähme, gleich wieder unvollendet. Dies bedeutet jedoch, wie Proklos betont, nicht, dass der Kosmos in einem geringeren Maße vollendet wäre als etwas, das in einem Teil der Zeit entstanden ist, denn im Gegensatz dazu steht seine Vollendung nicht am zeitlichen Ende seines Entstehens. Vielmehr vollziehen sich Entstehen als auch Vollendung des Kosmos immer.[133] Weil der Kosmos immer entsteht, immer anfängt und auch seine Vollendung immer hat, koinzidiert sein Anfang mit seiner Vollendung. Insofern der Kosmos immer vollendet ist, ist er immer entstanden, insofern er immer im Entstehen ist, entsteht er immer, so dass im Falle des Kosmos "entstanden sein" und "entstehen" miteinander koinzidieren.[134] Proklos legt großen Wert darauf, dass der Kosmos nach Platon *Timaios* 28 b 7 einen "bestimmten Anfang"[135] der Entstehung hat und mithin nicht jeden.[136] Dieser besondere Anfang der Entstehung des Kosmos ist keiner, der sich in einem Teil der Zeit vollzieht,[137] sondern vielmehr einer, der die Vollendung immer schon in sich begreift.[138] Er ist mithin kein zeitlicher Anfang und impliziert eine besondere, nichtzeitliche Entstehung des Kosmos.[139]

Obgleich sie an sich im nicht-zeitlichen Sinne zu verstehen sind, vollziehen sich Entstehung, Anfang und Vollendung des Kosmos aus zeitlicher Perspektive immer. Dies ist jedoch nur die halbe Wahrheit, denn zwar ist der Kosmos immer, ungleich dem Ewigen ist ihm dieses Immer jedoch nicht zugleich verfügbar. Verfügbar ist ihm nur das gegenwärtige Nun, und es ist dieses je gegenwärtige Nun, in dem er et-

---

133 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 281, 18–23.

134 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 282, 1–4: ἔπειτα πρὸς τούτῳ καὶ ὡς διὰ τὴν ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ γένεσιν ἀεὶ γιγνόμενος καὶ ἀρξάμενος τοῦ γίγνεσθαι καὶ τέλος ἔχων· οὐ γὰρ ἄλλο μὲν ἐπ' αὐτοῦ τὸ γέγονεν, ἄλλο δὲ γίνεται, ὥστε οὐδὲ ἄλλο ἡ ἀρχη καὶ ἄλλο τὸ τέλος.

135 Pl., *Ti.* 28 b 7: ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος.

136 Procl., *In Ti.* I, 282, 11 f.: καὶ ἡ ἀρχὴ ταύτης τινὸς ἀρχὴ γενέσεως, οὐ πάσης. Vgl. auch *in Ti.* I, 280, 16; I, 281, 27 f.; I, 283, 19–27; I, 285, 19 – 30, sowie I, 292, 16 f.

137 Procl., *In Ti.* I, 282, 8 f.: οὐ τινὰ δὲ ὡς οὐκ ἔχον ἀρχὴν χρόνου τινὸς μερικοῦ.

138 Procl., *In Ti.* I, 282, 12 f.: τίς οὖν ἐστιν αὕτη; ἡ ὁμοῦ καὶ τὸ τελος συνῃρημένον ἔχουσα.

139 Vgl. Procl., *In Ti.* I, 283, 23–27: εἰ δὲ τοῦτο, πόρρω χρονικῆς γενέσεως ἱδρύει τὸ πᾶν· εἰ γὰρ ὁ μὲν κόσμος τινὰ γενέσεως ἀρχὴν ἔχει καὶ οὐ πᾶσαν, τὸ δὲ ἀπὸ χρόνου γεγονὸς ἅπασαν ἔχει γενέσεως ἀρχὴν, ὁ κόσμος οὐκ ἔστιν ἀπὸ χρόνου γεγονώς. Diesen Gedanken formuliert auch *In Ti.* I, 280, 10–18 sowie *In Ti.* I, 292, 10–19, allerdings etwas verkürzt, weil vom bestimmten Anfang des Kosmos ohne weitere Erklärung auf seine bestimmte Entstehung geschlossen wird. M. Baltes sieht darin einen logischen Fehler (*Die Weltentstehung* II, 21 f. sowie 58). Dem kann ich mich nicht anschließen, denn eine Abbreviation macht einen Schluss nicht falsch.

was vom Unendlichen der ihn hervorbringenden Wirkmächtigkeit aufnimmt: "durch seine Berührung mit dem Unendlichen im Nun wird er von Seiten der ihn hervorbringenden Wirkmächtigkeit immer im Nun gestärkt, um zu existieren, und nimmt etwas vom Unendlichen auf".[140]

Die Entstehung des Kosmos vollzieht sich aus seiner eigenen zeitlichen Perspektive sowohl immer als auch im je gegenwärtigen Nun, keinesfalls jedoch zu einer bestimmten Zeit, denn dann wäre er ja im Sinne der Zeit entstanden. Dieser Befund ist interessant: Während in der Ewigkeit das Immer mit dem Nun koinzidiert — das ewige Immer ist nämlich im Nun[141] — sind Immer und Nun im defizitären Modus der Zeit voneinander differenziert.[142] Offenbar hat diese Differenzierung ihren Austrag auch darin, wie sich das ewige Wirken der Wirkursache, bei der das Immer mit dem Nun koinzidiert, aus der zeitlichen Perspektive des Bewirkten darstellt: Als eine Entstehung, die sich sowohl immer als auch im gegenwärtigen Augenblick vollzieht.

[140] Procl., *In Ti.* I, 294, 23–25: [...] ἀεὶ δὲ κατὰ τὸ νῦν δυναμούμενος εἰς τὸ εἶναι παρ᾽ αὐτῆς τῇ κατὰ τὸ νῦν θίξει τοῦ ἀπείρου, δεχόμενος ἐκείνου τι [...].

[141] Procl., *In Ti.* I, 239, 2–6: "Denn das zeitliche Immer und das ewige Immer sind unterschieden; letzteres ist das gesamte Sein auf einmal, ersteres aber erstreckt sich zusammen mit der ganzen Kontinuität der Zeit und ist unendlich, letzteres ist im Nun, ersteres aber in einem Intervall, wobei das Intervall unaufhörlich eintrifft und immer entsteht."

[142] Procl., *Theol Plat.* III 18, 59, 24–27: Καὶ ὁ μὲν χρόνος διῃρημένως ἔχει τὸ πέρας καὶ τὸ ἄπειρον· κατὰ μὲν γὰρ τὴν συνέχειαν ἄπειρός ἐστι, κατὰ δὲ τὸ νῦν πεπέρασται, τὸ δὲ νῦν πέρας. Ὁ δὲ αἰὼν ἐν ταὐτῷ τὸ πέρας ἱδρύσατο καὶ τὴν ἀπειρίαν. Der Unendlichkeitsaspekt der Ewigkeit wird in ihrem Abbild, der Zeit, zum zeitlichen Immer.

DIE PYTHAGOREISIERENDE KONZEPTION DER MATHEMATIK BEI IAMBLICHOS, SYRIANOS UND PROKLOS. IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN PYTHAGOREISCHER TRANSPOSITION UND PLATONISCHER MITTELSTELLUNG*

Gerald Bechtle

I. *Vorbemerkung*

In diesem Beitrag soll es um die spätplatonische Mathematiktheorie gehen — und zwar vor allem in der Gestalt, die ihr von Proklos am Ende eines langen Ausgestaltungsprozesses auf so exemplarische Weise gegeben wurde. Diese Theorie scheint vor allem durch zwei Momente bestimmt zu sein, die gleichsam als Axiome mathematikphilosophischen Denkens im späten Platonismus überhaupt gelten können. Es geht nämlich einerseits um die Relevanz des spätplatonischen und sich vor allem durch Pythagoreisieren auszeichnenden *Pythagoreismus*, der durch die *analogische Transposition* der mathematischen Objekte auf andere Seinsbereiche charakterisiert werden kann, und andererseits um das Festhalten an der *platonischen Tradition*, hier insbesondere an der platonischen *Mittelstellung* der Mathematik zwischen Dialektik einerseits und Physik andererseits. Durch ein besseres Verständnis der Interaktion beider Momente im Denken der späten Platoniker kann exemplarisch gezeigt werden, wie deren Lehren durch Verbindung von Einflüssen verschiedener Provenienz entstehen und dementsprechend auch erklärt werden können. Diese Einflüsse sollen hier einfachheitshalber auf die für unsere Zwecke zwei wichtigsten, nämlich die ‘pythagoreischen’ und die ‘platonischen’, begrenzt werden. Im Rahmen dieses Ansatzes sollte insbesondere die Tatsache nicht aus den Augen verloren werden, dass sowohl bei Proklos’ Vorgänger Syrianos[1] als auch bei dessen Vorgänger Iambli-

* An dieser Stelle möchte ich den Organisatoren der Konferenz und allen Teilnehmern, die mit zu einer gelungenen und lebhaften Diskussion beigetragen haben, meinen Dank aussprechen. Danken möchte ich insbesondere auch dem schweizerischen Nationalfonds für seine großzügige finanzielle Unterstützung.

1 Syrianos steht in diesem Beitrag zwar nicht im Zentrum des Interesses, aber aufgrund seiner Bedeutung für Proklos seien hier doch einige weiterführende Angaben gemacht. Als direkte Quelle steht uns neben Syrianos’ Kommentar zu

chos[2] signifikante Parallelen zu Proklos' Mathematiktheorie aufgefunden werden können. Diese beiden Autoren sollen daher zur Vervollständigung der proklischen Lehren in die folgende Darstellung miteinbezogen werden, zumal man alle drei Philosophen vom systematischen Standpunkt aus gesehen im hier relevanten Zusammenhang gemeinsam behandeln kann. Dass diese systematische Zusammennahme gerechtfertigt ist, soll der sich als nächstes anschließende Abschnitt meines Beitrags aufzeigen. In diesem Teil II finden sich also einige Bemerkungen dazu, inwiefern sich vor dem Hintergrund des 'Pythagoreismus' bzw. der pythagoreisierenden Tendenzen die im Endeffekt platonische Mathematikphilosophie der drei erwähnten Denker ähnelt. In Teil III soll das mit den in Teil II dargelegten Unterscheidungen zusammenhängende Missverständnis der zwei Mathema-

---

B, Γ, M, N der aristotelischen *Metaphysik* (*In Metaphysica commentaria*, ed. W. Kroll [*CAG* VI], Berlin 1902) noch ein weiteres erhaltenes Werk von Syrianos zur Verfügung (*In Hermogenem*, ed. H. Rabe, Leipzig 1892). Indirekte Kenntnis haben wir von Syrianos' Vorlesungen über Platons *Phaidros* durch das bei Hermeias erhaltene Material (Hermeias, *In Platonis Phaedrum Scholia*, ed. P. Couvreur, Paris 1901 [Nachdr. mit Wortindex und Nachwort von C. Zintzen, Hildesheim 1971]; zu Hermeias liegt nun auch vor: *Hermeias von Alexandrien. Kommentar zu Platons* Phaidros, übers. und eingel. von H. Bernard [Philosophische Untersuchungen 1], Tübingen 1997). An Literatur zum 'Pythagoreismus' des Syrianos vergleiche man die bis heute einzige — durchaus noch gültige — Gesamtdarstellung der syrianischen Philosophie von K. Praechter, 'Syrianos', *RE* II, 8, Stuttgart 1932, 1728–1775, die mit vielen repräsentativen Stellen zu Syrianos' 'pythagoreischem' Selbstverständnis aufwartet; aufschlussreich sind ferner einige Fußnoten von W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (übers. v. E.L. Minar Jr.), Cambridge (MA) 1972 (siehe Stellenindex *s.v.* 'Syrianus'); erwähnen sollte man des weiteren auch J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977, 121 und 127 Anm. 1 sowie A.D.R. Sheppard, 'Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus', in: H.J. Blumenthal/A. Lloyd (Hgg.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, Liverpool 1982, 1–14, insbes. 7–9 und ferner I. Mueller, 'Mathematics and Philosophy in Proclus' Commentary on Book I of Euclid's *Element*s', in: J. Pépin/H.D. Saffrey (Hgg.), *Proclus lecteur et interprète des anciens.* Colloque international du CNRS, Paris 1987, 305–18, insbes. 313 ff. sowie schließlich auch D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, 119–141 (siehe auch die Rezension zu letzterer Arbeit von H.J. Blumenthal in: *Liverpool Classical Monthly* 16 [1991] 10–14). Ohne Anspielungen auf Syrianos' 'Pythagoreismus' ist folgende Literatur: H.D. Saffrey/L.G. Westerink in ihrer Ausgabe von Proklos' *Theologia Platonica*: vgl. *Théologie Platonicienne* III (1978), XL–LI (Exegese der zweiten parmenideischen Hypothese durch Syrianos nach Proklos) und IV (1981), XXIX–XXXVII (Syrianos' Exegese des *Phaidros*) sowie A. Madigan, 'Syrianus and Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle', *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986), 149–171.

2 Die in diesem Zusammenhang besonders relevante Schrift des Iamblichos, nämlich *De communi mathematica scientia*, das dritte Buch des Werks *De Pythagorica secta*, wird von mir für die *Collection des universités de France* (Paris) neu herausgegeben und übersetzt.

tiken — eine 'pythagoreische' und eine 'normale', d.h. auf die moderne Mathematik vorgreifende (und somit allein wissenschaftliche) — aufgelöst werden. Die sich daran anschließenden Ausführungen in Teil IV erklären die *Einheit* dieser Mathematikkonzeption vielmehr genau vor dem Hintergrund der pythagoreisierenden Transposition der Mathematik in andere Realitätsbereiche hinein. In Teil V soll schließlich anhand einer sehr bedeutenden Textstelle in Proklos' *Euklidkommentar* die genaue Funktionsweise seiner Mathematiktheorie historisch präzise erfasst werden.

II. *Das gemeinsame Spannungsfeld von 'Pythagoreismus' und 'Platonismus' in der Mathematiktheorie von Iamblichos, Syrianos und Proklos*

Es ist ein verbreitetes Vorurteil, dass die pythagoreisierenden spekulativen Vorgänger des Proklos, also insbesondere Iamblichos und Syrianos, einen Gegensatz zu ihrem platonisch (d.h. hier insbesondere euklidisch-wissenschaftlich) orientierten Nachfolger bildeten. Dieser Gegensatz sollte jedoch nicht dramatisiert werden. Zweifellos sah sich Proklos genauso in einer 'pythagoreischen' Tradition wie sein Lehrer Syrianos, der den 'Pythagoreismus' seines Vorgängers Iamblichos übernahm.

Davon zeugt bereits der Bericht von Proklos' eigenem Nachfolger und Biographen Marinos, der ganz am Ende des Kapitels 28 seiner Proklosvita[3] von einem Traum des Proklos erzählt, dem gemäß sein Lehrer die Seele des Neupythagoreers Nikomachos besaß.[4] Dieses Testimonium ist äußerst wertvoll, denn es deutet auf eine unbedingte Hochschätzung des Pythagoreismus durch Proklos hin. Dies wird auch durch alle seine Hauptwerke bestätigt, in denen die *Chaldäischen Ora-*

[3] Ed. J. Boissonade, Leipzig 1814 (Nachdr. Amsterdam 1966). Eine neue Ausgabe (mit französischer Übersetzung) wurde von H.D. Saffrey und A.P. Segonds in Zusammenarbeit mit C. Luna angefertigt (*Marinus. Proclus ou Sur le bonheur*, Paris 2001). Eine italienische Übersetzung liegt ebenfalls vor (R. Masullo, *Marino di Neapoli. Vita di Proclo*, Neapel 1985).

[4] Καὶ ὅτι τὴν Νικομάχου τοῦ Πυθαγορείου ψυχὴν ἔχοι (*sc.* Proklos) ὄναρ ποτὲ ἐπίστευσε. Vgl. auch die Anmerkung 6 zu Nikomachos' Chronologie aufgrund dieser Stelle in Saffrey/Segonds/Luna, *Marinus. Proclus ou Sur le bonheur*, 159 f. Proklos zitiert Nikomachos (mit oder ohne Nennung des Namens) an Stellen wie *In Ti.* II, 19, 4. 20, 25 f.; *In Prm.* I 619, 10 und im nur in Moerbekes Übersetzung erhaltenen Teil von Buch VII 56, 9–10 Klibansky/Labowsky = 510, 37 Steel; *Theol. Plat.* II 2, 16, 15, und wir wissen, dass Proklos seine Hochschätzung an seinen Schüler Ammonios weitervermittelte, der in Alexandria Vorlesungen über Nikomachos hielt.

kel, die Pythagoreer und Orphiker (bzw. was Proklos dafür hielt) mindestens gleichrangig neben Platon, dessen Theologie nach Proklos pythagoreisch inspiriert ist, zitiert werden.[5] Was aber noch erstaunlicher anmutet, ist der Umstand, dass selbst in einem Werk wie seinem *Euklidkommentar* — in dessen erstem Prolog er systematisch die von Iamblichos in seinem *De communi mathematica scientia* zitierten 'pythagoreischen' Autoritäten durch Platonstellen ersetzt[6] — Proklos die Rolle Pythagoras' betont, der nach seiner Einschätzung[7] die Philosophie der Geometrie εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου μετέστησεν, ἄνωθεν τὰς ἀρχὰς αὐτῆς ἐπισκοπούμενος καὶ ἀΰλως καὶ νοερῶς τὰ θεωρήματα διερευνώμενος, Dies wird auch durch einen Blick auf den *index nominum* von Friedleins Ausgabe des proklischen *Euklidkommentars* bestätigt. Dort haben die Pythagoreer ihren festen Platz neben Platons Dialogen. Man könnte hier noch weiteres hinzufügen.[8]

Dennoch muss zugegeben werden, dass das eben erwähnte Vorurteil einen Grund hat. Proklos betont nämlich mehrfach den wissenschaftlich-exakten Charakter Platons *im Gegensatz zu* den Pythagoreern. Der Grund hierfür liegt darin, dass die platonische Dialektik (des *Parmenides*), wenn es um das Höchste, d.h. das Göttliche, geht, wissenschaftlicher (exakter) ist als die 'pythagoreischen' mathematischen Analogien. Diese letzteren sind zwar — vom Standpunkt eines Platonikers aus — auf das Göttliche hin ausgerichtet, können es aber trotz allem so nicht direkt (sondern vielmehr nur διὰ τῶν εἰκόνων) behandeln, im Gegensatz zur platonischen (κατ' ἐπιστήμην) Dialektik.[9]

---

5 Zum proklischen Selbstverständnis vergleiche man beispielsweise *Theol. Plat.* I 5, 25, 24–26, 9 und Saffrey/Westerinks Anmerkung *ad loc.* bezüglich des pseudo-pythagoreischen Ἱερὸς Λόγος, auf den sich Proklos ohne weiteres stützt, wie die Stellen *In Euc.* 22, 14 oder *In Ti.* III, 161, 3–6 zeigen.

6 Interessant ist vielleicht ein Vergleich von einigen Stellen, in denen wir auch Syrianos' Zitiergewohnheiten exemplarisch festhalten können: Anstelle der φιλομαθεῖς (*Comm. Math.* 4, 2) des Iamblichos, die Syrianos etwas präziser als 'Pythagoreer' (*In Metaph.* 101, 36) wiederaufnimmt, zitiert Proklos in der entsprechenden Passage von *In Euc.* Platons *Politeia* (8, 14 f.) und *Theaitetos* (10, 2); in ähnlicher Weise werden Iamblichos' 'Pythagoreer' (*Comm. Math.* 4, 14) von Syrianos näher bestimmt als 'Archytas' (*In Metaph.* 102, 4), was von Proklos wiederum in Form von Zitaten aus Platons *Politeia* (*In Euc.* 10, 19. 11, 17. 11, 27) präzisiert wird. Weitere Stellen zum Vergleich von Iamblichos und Proklos, die die hier aufgezeigte Tendenz bestätigen, finden sich bei O'Meara, *Pythagoras Revived,* 165.

7 *In Euc.* 65, 15–19.

8 Vgl. O'Meara, *Pythagoras Revived,* 146–148. Dennoch darf Platon in seiner Wichtigkeit für Proklos auch wiederum nicht unterschätzt werden, und es ist natürlich richtig, dass Platon bei Proklos etwas präsenter ist als bei Iamblichos oder bei Syrianos (siehe im Folgenden). Ein nuanciertes Urteil hat O'Meara, *ibid.*, 148 f.

9 *Theol. Plat.* I 4, 20, 1–25.

Dies ist ein wichtiger Punkt. Denn die Überlegenheit der Dialektik als Wissenschaft des Göttlichen zieht eine im Vergleich zu den 'Pythagoreern' etwas pessimistischere Beurteilung der Mathematik durch Platon im *Staat* nach sich (vgl. Proklos, *In Euc.* 3, 14 ff.): Mathematik ist der Dialektik untergeordnet und nimmt die Wahrheit im besten Falle nur als Abbild — und somit indirekt — wahr. Mathematik hat mithin nur eine Mittelstellung. Sie kann uns nicht *direkt* zum Göttlichen führen. Hier hört denn auch der 'Pythagoreismus' von Proklos — aber gleichzeitig eben auch der des Syrianos und Iamblichos — auf, da der Platoniker Proklos ebenso wie seine platonischen Vorgänger an der intermediären Stellung der Mathematik, wie sie insbesondere durch Platons *Staat* vorgegeben war, festhält. Die mathematischen Analogien der 'Pythagoreer' sind, trotz aller Hochachtung, objektiv nicht das Höchste. Deshalb sollten wir — bei den drei genannten spätplatonischen Autoren — in diesem Zusammenhang auch nicht von einem 'Pythagoreismus' oder 'platonisierenden Pythagoreismus' sprechen, sondern, wenn überhaupt, vielmehr von einem 'pythagoreisierenden Platonismus'. Bei letzterem repräsentiert gemäß oben Gesagtem das 'pythagoreisierende' Element die Übertragbarkeit des Mathematischen auf anderes,[10] wobei das 'Platonismus'-Element durch den Rückgriff auf die Mittelstellung der Mathematik bei Platon charakterisiert ist.

Der Hauptunterschied zwischen Proklos auf der einen und Syrianos/Iamblichos auf der anderen Seite — wenn man denn einen finden wollte — liegt von daher wahrscheinlich nicht darin begründet, dass ein vermeintlich platonischerer Philosoph gegen seine vermeintlich pythagoreischeren Vorgänger ausgespielt werden kann. Vielmehr scheint es faktisch so zu sein, dass für Proklos die Geometrie diejenigen Funktionen wahrnimmt, die bei Syrianos und Iamblichos (Nikomachos folgend) die Arithmetik innehat.[11] Dabei handelt es sich insbesondere um die Funktion, die Mathematik im Allgemeinen in ihrer Mittelstellung zu exemplifizieren und sie damit sowohl nach oben,

---

10 Diese Transposition ist freilich ebenfalls durch Platons Anwendung von diversen kausalen und partizipatorischen Beziehungen im Zusammenhang mit den Urbild/Abbild-Verhältnissen vorweggenommen.

11 Freilich muss gesagt werden, dass sich die Ersetzung der Arithmetik durch die Geometrie bei Syrianos bereits abzeichnet (vgl. *In Metaph.* 91, 11–92, 20). Man beachte in diesem Zusammenhang auch eine interessante Stelle bei Iamblichos (*Comm. Math.* 33, 20 f.: Die dianoetischen Objekte sind genau die geometrischen), insbesondere im Vergleich zu dem von Festa im Apparat gegebenen (weniger entschiedenen) Platon-Scholium.

zur Theologie/Metaphysik hin, als auch nach unten, zur Physik hin, übertragbar zu machen. Können wir nun damit die Tatsache verbinden, dass sich Platon bei Proklos doch relativ stark gegenüber dem mächtigen Schatten des Pythagoras abhebt (vgl. beispielsweise *In Euc.* 48, 3–5)? Diese Frage stellt sich umso mehr, als Proklos, wie O'Meara[12] nahelegt, Euklids *Elemente* als Gegenstand seiner Kommentierungstätigkeit einem möglichen anderen Handbuch zur Geometrie deswegen vorzieht, weil er Euklid offenbar als Platoniker mit platonischen Zielsetzungen vereinnahmen kann.

Der Vierteilung der mathematischen Wissenschaften in Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie folgend war Proklos (bei von Iamblichos, Syrianos und ihm selbst zugestandener Überlegenheit der Arithmetik) — so können wir mit einiger Sicherheit vermuten — der Meinung, dass die Arithmetik als höchste mathematische Wissenschaft nicht die ideale Wissenschaft sein konnte, um die Mittelstellung der Mathematik und die daraus resultierenden Transpositionsmöglichkeiten in andere Realitätsbereiche hinein zu erklären und zu exemplifizieren. Die Geometrie scheint Proklos von daher wohl 'mathematischer' zu sein als die Arithmetik. Letztere ist weniger intermediär als die Geometrie, weil Zahlen, obwohl auch sie Bilder sind, weniger bildhaft sind als Flächen, Körper etc. Insofern Iamblichos und Syrianos also eine gewisse (nicht zu übertreibende) Präferenz für Arithmetik pflegen, die für sie *die* mathematische Wissenschaft *par excellence* ist — insofern (und nur insofern) sind sie 'pythagoreischer' als (der entsprechend 'platonischere') Proklos, der die vollen Konsequenzen aus der intermediären Stellung der Mathematik in der platonischen Gesamtrealität zog. Es ist von daher auch nicht erstaunlich, wenn die aus dieser Mittelstellung resultierende Übertragbarkeit der Mathematik bei Proklos präziser ausgearbeitet ist als bei seinen Vorgängern. Die Unterschiede sind freilich nur gradueller Art.

III. *Zwei Mathematiken, eine 'pythagoreische' und eine 'normale' (d.h. moderne bzw. wissenschaftliche)?*

Wie sehr die 'pythagoreische' Transposition der Mathematik mit der Frage nach deren faktisch durch die platonische Tradition gegebenen Mittelstellung verbunden ist, lässt sich gut an einem Problem der mo-

---

[12] O'Meara, *Pythagoras Revived*, 170 f.

dernen Forschung ablesen. Zunächst ist zu sagen, dass die Frage nach dem ‘Pythagoreismus’ der späteren Platoniker für die Forschung weitgehend nur insofern wichtig war, als man bei ihnen ältere Quellen findet (es ist oft schwierig zu sagen, wie alt sie genau sind), die sich zwar pythagoreisch geben, aber fast immer nicht authentisch bzw. sogar richtiggehende Fälschungen sind. Deren Rekonstruktion aus den platonistischen Autoren, in denen wir sie häufig finden, ist ganz gewiss — z. B. was Phänomene wie den Neupythagoreismus anbelangt — von großem philosophiehistorischem Interesse. Allerdings trat angesichts solcher Fragen eine nähere Untersuchung des eigenen Denkens dieser nur als Quellen betrachteten späten Nachfolger Platons fast vollständig in den Hintergrund.

Verhältnismäßig selten hat man sich daher mit dem ‘Pythagoreismus’ von Iamblichos, Syrianos und Proklos in dem Sinne beschäftigt, in welchem er für diese Philosophen selbst wichtig war. ‘Pythagoreismus’ heißt hier in erster Linie autoritative Absicherung der eigenen exegetischen Tätigkeit — freilich *nicht* der eigenen (d.h. iamblichischen, syrianischen und proklischen) Philosophie — deren Hauptziel darin besteht, die Einigkeit und Einheitlichkeit der gesamten als relevant erachteten Tradition (inklusive der eigenen unmittelbaren Vorgänger) aufzuweisen bzw. herzustellen. Es ist klar, dass diese Philosophen, um aus Disparatem ein einigermaßen einheitliches Ganzes aufzubauen, oft signifikante Unterschiede einebnen mussten.

Von unserem modernen Gesichtspunkt aus wird aus dieser vereinheitlichend kommentierenden und interpretierenden Tätigkeit dieser Denker dann freilich so etwas wie deren ‘Philosophie’, mit ihren eigenen charakteristischen Zügen. Für diese von uns heute so verstandene ‘Philosophie’ sind dann ‘Pythagoras’ oder die ‘Pythagoreer’ (im Verständnis dieser Denker) im gleichen Ausmaß wichtige und prägende Komponenten wie Platon — ὁ κράτιστος τῶν Πυθαγορείων (*In Metaph.* 190, 35) — oder ‘Orpheus’ (immer im Verständnis dieser Denker). Diese — im modernen Sinne — ‘Philosophie’ und ihr, wie auch immer gearteter, ‘pythagoreischer’ Bestandteil wird beispielsweise von Sheppard, Mueller und O’Meara immerhin angeschnitten und teilweise auch näher ausgeführt. Dabei gibt es freilich große Unterschiede und nicht immer werden Modernismen bei der Untersuchung des ‘Pythagoreismus’ von Iamblichos, Syrianos und Proklos konsequent vermieden.

Zwei Beispiele solch modernisierenden Verständnisses sollten dabei eigens angeführt werden, insbesondere, weil die entsprechenden For-

scher sonst in vielen Punkten mit ausgezeichneten Arbeiten unser Wissen über die betreffenden Autoren erweitert haben. Tannery[13] erliegt meiner Ansicht nach einem solchen Modernismus, wenn er beispielsweise Domninos' euklidische Klarheit in der Arithmetik im Vergleich und gar im Gegensatz zur nikomachisch-iamblichisch-proklischen arithmetischen Tradition als mathematisch überlegen ansieht.

Mueller widersteht einer vergleichbaren Versuchung ebenfalls nicht. Bei ihm[14] werden Iamblichos und Syrianos als "interested in Pythagorean mathematics, not the work of Euclid, Archimedes etc." beschrieben. Einen Satz später fährt er fort: "although Proclus values Pythagorean mathematics, it is obvious that his concern is primarily with ordinary mathematics." Proklos mache dies besonders am Beispiel der Geometrie deutlich. Zur Bekräftigung seines Arguments zieht er *In Euc.* 62, 1–26 heran. Proklos sagt in dem angegebenen Abschnitt aber lediglich, dass die Geometrie[15] koextensiv (συμπαρεκτεινομένην) mit allen Seienden sei und ihre διανοήσεις auf sie anwende, wobei sie die Formen aller Seienden — sowohl der über als auch der unter ihr befindlichen — in sich umfasse.

Anschließend wird die folgende Dreiteilung eingeführt: 1. *κατὰ* τὸ ἀκρότατον *αὐτῆς* καὶ νοερώτατον, 2. *κατὰ* τὰς μέσας γνώσεις ἀνέλιττει τοὺς διανοητικοὺς λόγους, 3. *κατὰ* τὰς τρίτας *τῆς διανοήσεως* διεξόδους (meine Hervorhebungen). Dass es sich hier um eine einzige Geometrie und nicht etwa um eine 'pythagoreische' und eine 'gewöhnliche' Geometrie (und, konsequenterweise, wohl auch um eine dritte) handelt, wird bereits im Wortlaut des Zitierten offensichtlich: Es geht dreimal schlicht um Geometrie, wenn auch jedesmal ein anderer Aspekt betont wird. Denn es ist jeweils das dianoetische Vermögen angesprochen, was in 62, 2–3 angekündigt und dann dreimal bestätigt wird. Dabei darf νοερώτατον freilich nicht, wie bei Mueller,[16] mit *most intelligible* — was in der Tat auf eine Wissenschaft vom Göttlichen (im weiteren Sinne) deuten würde — übersetzt, sondern sollte eher mit *most intellectual*[17] (oder *intellective*) wiedergegeben werden. Das αὐτῆς muss

---

13 'Domninos de Larissa' [1884], in: ders., *Mémoires scientifiques* II, Paris 1912, 107 ff. und 'Le manuel d'introduction arithmétique du philosophe Domninos de Larissa' [1906], in: ders., *Mémoires scientifiques* III, Paris 1915, 259 ff.

14 Mueller, 'Mathematics and Philosophy', 317.

15 Gemäß dem oben Gesagten liegt hierin ein wirklicher Unterschied zu Nikomachos oder Iamblichos, die an einer solchen Stelle die Arithmetik oder auch die allgemeine mathematische Wissenschaft eingesetzt hätten.

16 Mueller, 'Mathematics and Philosophy', 317.

17 Richtig übersetzt dagegen G.R. Morrow (*Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's* Elements, Princeton [2]1992, 50). Es handelt sich dabei um das, was

hierbei mitgelesen werden. Denn es handelt sich um *ihr*, der Geometrie, Höchstes und Intellektuellstes, d.h. um das, was in ihr dem Geistigen am nächsten kommt, aber dennoch ontologisch integral zur Geometrie gehört. Denn es ist auf keinen Fall möglich, die Geometrie mit den *real beings, divine orders* und *powers of intellectual forms* (d.h. also dem Bereich der Dialektik), die sie zu betrachten vermag, schlichtweg gleichzusetzen. Vielmehr kann sie sie nur περιαθρεῖν und δι' εἰκόνων ἀναδιδάσκειν, weil sie die λόγοι *von diesen Dingen* in ihren eigenen Reflexionen besitzt. Nur insofern sie die λόγοι von diesen Dingen in sich selbst hat, kann sie deren εἴδη umfassen. 'Umfassen' in Bezug auf die intelligiblen Formen ist freilich nur ein spiegelbildliches 'Umfassen' — insofern ein Spiegelbild ein Urbild 'umfassen' kann. Auch der höchste Aspekt der Geometrie ist also auf das dianoetische Vermögen angewiesen,[18] wenn auch in seiner höchsten und intellektuellsten Form. So wie einzig das dianoetische Vermögen für die *gesamte* proklische Geometrie — und damit für die Mathematik *par excellence* — in allen ihren Aspekten und Funktionsformen relevant ist und sie kennzeichnet, so kann auch keine 'pythagoreische' (noetisch-theologische) von einer 'gewöhnlichen' (dianoetischen) Geometrie getrennt und unterschieden werden.[19]

Iamblichos nach Damaskios auch den ‚psychischen Nous' nennt (Iamblichos, *In Prm.* fr. 2A Dillon).

[18] Für *In Euc.* 62, 4–6 vergleiche man daher auch Platon *R.* VII 532 c 1 f. Der Bezug auf die διάνοια, bei Proklos in der Passage selbst (62, 1–26) mehrfach ausgedrückt, ist auch schon bei Platon — wo den Künsten/Wissenschaften das Betrachten der ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιὰς τῶν ὄντων entspricht — aus der Übereinstimmung von epistemologischen und ontologischen Ordnungen in der Vierfalt von Linien- und Höhlengleichnis offensichtlich (für eine etwas ausführlichere Diskussion der Stellen siehe T.A. Szlezák, 'Das Höhlengleichnis', in: O. Höffe [Hg.], *Platon. Politeia*, Berlin 1997, 211–15). Zum ontologischen Status der Mathematika — als ein von den Ideen separates und eigenes νοητὸν εἶδος — vergleiche man Platon *R.* VI 510 b 4–6. 511 a 3–8. 511 c 5 f. Die Mathematika können somit einerseits als τοῦ ἀεὶ ὄντος γνῶσις (VII 527 b 7 f.) aufgefasst werden, ohne aber selbst je einzig zu sein (VII 526 a 3) wie die Ideen. So wie die διάνοια den Mathematika als Erkenntnisform gemäß den Übereinstimmungen zwischen ontologischen und epistemologischen Ordnungen nach VI 511 d 6–e 4 (zusammen mit VII 533 e 7–534 a 7) zukommt, so sind die mathematischen Objekte wie die ihnen zugeordnete Erkenntnis μεταξύ (nämlich zwischen Ideen und Sinnlichem bzw. zwischen νόησις und δόξα): VI 511 d 4. VII 533 d 4–6. Vergleiche auch z. B. Aristoteles, *Metaph.* I 6, 987 b 14–18.

[19] Dies wurde von Iamblichos so bereits vorbereitet; man vergleiche mit dem proklischen Text die Stelle *Comm. Math.* 89, 3–15, wo die grundsätzliche Abgrenzung der Mathematik gegenüber den außermathematischen Bereichen von Sinnlichem und Intelligiblem bei gleichzeitig möglichem Diskurs über letzteres sachlich mit der Mittelstellung der Mathematik verbunden wird. Für diesen 'Chorismos' siehe auch Iamblichos, *Comm. Math.* 13, 21–27. 34, 18–21.

Die Möglichkeit der Transposition[20] der mathematischen Wissenschaft (Stichwort: *pivotal role*)[21] darf nicht als Aufspaltung in Arithmetik*en* oder Geometri*en*[22] missverstanden werden. Ansonsten würde man *die* zentrale Funktion der 'pythagoreischen' Mathematik, die in einer Vermittlerrolle zwischen verschiedenen Realitätsbereichen besteht, aufheben. Die Voraussetzung für die Möglichkeit zur Transposition (in diesem Fall nach oben) wird von Proklos ebenfalls genannt (*In Euc.* 62, 7–11): Sie liegt darin, dass die Geometrie ἔχει γὰρ *καὶ* τούτων (*sc.* von den göttlichen διάκοσμοι und den noerischen Formen) *τοὺς λόγους* (vgl. 62, 22 εἰκόνας) ἐν *τοῖς οἰκείοις θεάμασι καὶ δείκνυσι*, τίνα μέν ἐστι τὰ θεοῖς *ὡς προσήκοντα σχήματα*, τίνα δὲ ταῖς πρώταις οὐσίαις, τίνα δὲ ταῖς τῶν ψυχῶν ὑποστάσεσι. Dadurch, dass die Geometrie die λόγοι dieser höheren Wesenheiten in sich trägt, sie ihr eingeboren sind, kann sie also auf *analogische* Weise aufzeigen, welche geometrischen Figuren am ehesten auf die metaphysischen Realitäten passen. Nichts anderes ist aber die Transposition der Mathematik. Freilich ist Proklos' *Euklidkommentar*, für sich allein genommen, nicht gerade beispielhaft bei der Behandlung der Abhängigkeit und Unterordnung der Mathematik im Verhältnis zur Dialektik. Denn die Vorbildrolle der Dialektik wird als solche dort nur skizzenhaft ausgearbeitet.[23]

---

[20] Diese wird von Proklos mit exemplarischer Klarheit an der Stelle *In Euc.* 62, 22–26 erläutert (vgl. den dortigen Gebrauch von νοητός). Dort wird auch die wahre Beziehung der Mathematik zum Noetischen ebenso wie zum Aesthetischen expliziert und der Grund für die Transpositionsmöglichkeit (die seinsmäßige Mittelstellung der Mathematik) genannt, ohne das ontologische Gefälle, das zwischen den Bereichen existiert, zu verwischen.

[21] Dies ist der von O'Meara, *Pythagoras Revived, passim* verwendete Ausdruck. Große Teile seines Buches sind der Ausarbeitung des diesem Begriffe zugrundeliegenden Konzepts gewidmet (so auch im Zusammenhang mit der vorliegenden Stelle 62, 1 ff.; vgl. O'Meara, *ibid.*, 168 Anm. 31. 173). Von dieser Basis ausgehend geht es hier vor allem darum, den bisher kaum betonten Aspekt der Abgrenzung und Einheit der Mathematik zu untersuchen und auf diesem Wege zusätzliche Texte in die Diskussion einzubeziehen. In diesem Zusammenhang muss die Wichtigkeit des iamblichischen Werkes *De communi mathematica scientia* unterstrichen werden.

[22] Es ist nämlich kein Zufall, wenn beispielsweise Iamblichos' Bücher V–VII des Werks *De Pythagorica secta* (vgl. O'Meara, *Pythagoras Revived*, 30–35 oder B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972, 66–80) in dem *pinax* des Manuskripts F (Florenz, Laur. 86, 3) folgendermaßen benannt werden: *Über* die *arithmetische Wissenschaft in Dingen der Natur*, *Über* die *arithmetische Wissenschaft in Dingen der Ethik*, *Über* die *arithmetische Wissenschaft in Dingen der Theologie* (meine Hervorhebungen). Es handelt sich nämlich stets um die gleiche arithmetische Wissenschaft, die nur jeweils auf verschiedene Dinge angewandt wird.

[23] Ähnliches muss für Iamblichos gesagt werden, der in einem gewissem Ausmaß für die Verwirrung von Mathematik und Dialektik (falsche Unterschei-

Abschließend lässt sich also sagen, dass ein antiker Autor sicher nicht den modernen Begriff von einer ‘gewöhnlichen’ (modernen, wissenschaftlichen) Mathematik — die mehr oder minder mit unserer heutigen Mathematik identisch ist oder sie zumindest vorbereitet — *im Gegensatz zu* einer ‘pythagoreischen’ Mathematik — die mit der Spekulation über Göttliches oder andere (für uns) unmathematische Konzepte beschäftigt ist — teilen würde. Freilich leisten bereits Iamblichos’ Formulierungen an einigen Stellen (die vermutlich im Hintergrund von beispielsweise Muellers Distinktion stehen) gerade dieser Unterscheidung Vorschub. Dabei kann man beispielsweise an das Kapitel 30 von *De communi mathematica scientia* und insbesondere an 91, 3 ff. (s.o. Anm. 22) oder auch an 75, 10 ff. denken. Gerade an dieser letzteren Stelle ist jedoch gleichzeitig auch die Tatsache betont, dass Pythagoras die *mathematischen* Theoreme nicht etwa — wie spätere Mathematiker — wegen der δύναμις, Probleme zu lösen, sondern vielmehr um ihrer selbst liebte. Dabei beschränkte er nach Iamblichos seine Vorliebe keineswegs auf die schwierigsten Theoreme, sondern er schätzte diejenigen (leichteren), die am meisten über die mathemati-

---

dung ‘gewöhnliche’ und ‘pythagoreische’ Mathematik) nämlich selbst verantwortlich ist. Wer jedoch genauer hinsieht, bemerkt auch bei Iamblichos, wie die ‘pythagoreische’ Mathematik der Dialektik untergeordnet ist (man vergleiche nur *Comm. Math.* 89, 28 f. für die Höherstellung der Dialektik, selbst in einem *äußerst* ‘mathematikfreundlichen’ Kapitel). Dies wird ebenfalls in den fünf Einleitungszeilen zum Kapitel 30 von *De communi mathematica scientia* impliziert: Die Mathematik ist auf die Philosophie als ganze wie auf alle ihre Teile (Theologie, Ontologie etc.) übertragbar, da sie der Philosophie viele und wichtige nützliche *Dienste erweist*, indem sie sie bei der Betrachtung der Seienden *unterstützt* (*ὑπουργοῦσα* τῇ θέᾳ τῶν ὄντων) und ihr dicht auf die Fersen *folgt*. Wie letzteres zu verstehen ist, wird einige Zeilen später (*Comm. Math.* 91, 13–18) erklärt, wo das ganze Verhältnis von Mathematik einerseits und Theologie und Ontologie (beispielsweise) andererseits durch Termini wie ἁρμόζειν, μετέχειν, προσήκειν, οἰκείωσις, συμμετρία, περιαγωγή (keine Identitätstermini; vgl. auch *Comm. Math.* 55, 5 ff.) bestimmt wird und die Mathematik ihre entsprechenden θεωρίαι dem jeweiligen Zweig der Philosophie zuspricht (vgl. auch *Comm. Math.* 46, 7–13). Wir haben somit also nicht eine ‘pythagoreische’ und eine ‘gewöhnliche’ Mathematik, sondern lediglich ‘Mathematik’, allerdings einmal so, wie sie *von den ‘Pythagoreern’ betrieben* wird (d.h. in koextensiver Betrachtungsweise, die insbesondere anaphorische bzw. anagogische Assimilation zulässt) und einmal so, wie sie *von allen anderen betrieben* wird (*Comm. Math.* 91, 3–11; vgl. auch *Comm. Math.* Kapitel 30 *exit.* und Kapitel 31 *init.*: 92, 12–26). Wichtig ist zu sehen, wie Iamblichos schließlich auch großen Wert auf die *explizite* Abtrennung der Sphäre der Mathematik von der des intelligiblen und der des physischen (und anderen) Seins legt (*Comm. Math.* 88, 30–89, 2), *gerade weil* er die Gefahr der Verwirrung von Realitätsbereichen sieht und anerkennt (*Comm. Math.* 88, 12–14). Man ginge vielleicht nicht einmal zu weit zu sagen, dass Iamblichos an der Stelle *Comm. Math.* 88, 26–30 eine gewisse, freilich sehr moderate, Kritik an den Pythagoreern wegen deren (verwirrungsfördernder) Praxis übt.

sche Ordnung Auskunft geben. Wie auch in 91, 3 ff. steht also außer Frage, dass es immer nur um *eine* Mathematik geht, die sowohl für pythagoreische als auch für andere Mathematiker mit den *gleichen mathematischen* Theoremen zu tun hat. Allerdings konzentrieren sich die Pythagoreer nach Iamblichos auf grundsätzlichere strukturelle Aspekte der Mathematik (Auffinden einer mathematischen Ordnung, Rückführung auf die mathematischen Prinzipien, die dann freilich übertragen werden können). Deswegen setzen sie sich auch eher mit einfachen und elementaren Theoremen der Mathematik auseinander, ohne dabei ins letzte, rein technische, Detail zu gehen. Die Begriffe, die Iamblichos selbst verwendet (in 91, 5. 7), sind τεχνική (so wie die Mathematik von Nichtpythagoreern betrieben wird) und θεωρητική (so wie sie von Pythagoreern betrieben wird). Diese Begriffe machen klar, dass es sich vor allem um unterschiedliche *Weisen*, Mathematik zu betreiben, handelt.

IV. *Die pythagoreisierende Transposition ist nicht hypostatischer Art, sondern bedient sich der Analogie*

Es ist die bereits erwähnte Beschreibung aller Wirklichkeit durch mathematische Analogien, die für uns bei Iamblichos, Syrianos und Proklos den ‘Pythagoreismus’ ausmacht. Es handelt sich dabei im Wesentlichen um die Transposition von Mathematika in andere Realitätsbereiche hinein, wobei freilich von den Mathematika je nur noch der Name und die symbolische Bedeutung bleibt und ihr Sein ein anderes (noetisches oder aesthetisches [oder auch moralisches oder politisches]) ist. Es ist diese Transposition von Mathematika, die den spätantiken Platonismus überhaupt charakterisiert und seine von diesen Philosophen intendierte ‘pythagoreische’ Stoßrichtung ausmacht.

Bereits Syrianos betont mehrfach, wie präsent dabei auch die Gefahr der Verwirrung von Realitätsbereichen ist.[24] Diese Verwirrung hat ihren Grund in der Analogie und Namensgleichheit eigentlich mathematischer Begriffe aus unserer mathematischen Alltagserfahrung mit tatsächlichen sinnlichen Dingen bzw. reinen Formen und

[24] Stellen bei Praechter, ‘Syrianos’, 1760. Auch hier hat Iamblichos das Problem schon gesehen: Vgl. *Comm. Math.* 88, 12–14. 17–19. 26–30; 89, 14 f. Dass diese Gefahr auch für moderne Kommentatoren noch keineswegs gebannt ist, zeigt das eben erwähnte Beispiel Muellers.

sogar — darüber hinaus — mit Göttern. Demgegenüber muss entsprechend die relative Einheit (*nicht* aber Einheitlichkeit oder Uniformität) und relative Abgrenzung eines jeden der großen Seinsbereiche betont werden. Deswegen beschäftigt sich auch 'pythagoreische' Mathematik, wie sie uns bei Iamblichos, Syrianos oder Proklos entgegentritt, nicht direkt, sondern nur durch Analogie, mit reinen Formen oder gar Göttern. Direkt beschäftigt sie sich *höchstens* mit deren dianoetisch-mathematischen Abbildern in der Vernunftseele.

Gleichzeitig beschäftigt sich die 'pythagoreische' Mathematik bei diesen Philosophen — wie bereits gesehen — eben auch mit den eigentlichen Mathematika im engeren Sinne, d.h. den Zahlen, Dreiecken, Linien der Mathematiker. Mit Natur hat die 'pythagoreische' Mathematik wiederum direkt nicht zu tun. Sie kann aber insofern auf sie übertragen werden, als die physischen Zahlen[25] in der Seele präfiguriert und paradigmatisiert sind. Die physischen Zahlen sind nämlich die enhyletischen, d.h. also materieimmanenten und vom Sinnlichen mithin nicht trennbaren,[26] Formen, λόγοι oder Ursachen, die für die Detailgestaltung der Sinnenwelt als ihre Prinzipien verantwortlich sind. Die Mathematik hat mit der Natur also nur insofern zu tun, als sie sich, mit Proklos' Worten, Gedanken darüber macht, wie die εἴδη τῶν αἰσθητῶν στοιχείων καὶ τῶν περὶ αὐτὰ δυνάμεων denn *κατ' αἰτίαν ἐν τοῖς λόγοις αὐτῆς* (d.h. der Geometrie) *προείληπται*.[27] Die enhyletischen Formen bzw. physischen Zahlen sind also auf der uneigentlich mathematischen Ebene in den dianoetischen Zahlen vorgebildet. Die physischen Zahlen selbst bleiben aber dem Bereich der Natur verhaftet, wie schon bei Iamblichos.

Die relative Einheit der Mathematik ist vor allem durch die relative Einheit des ihr zukommenden Seinsbereichs 'Seele'[28] und des ihr entsprechenden Erkenntnisvermögens διάνοια gewährleistet. Mathematik betrifft weder Intelligibles noch Sinnliches. Sie betrifft vielmehr die Widerspiegelungen (λόγοι) der reinen Formen in der Seele (welche in der διάνοια und ἄνω ψυχή sind).[29] Diese, als Abbilder der intelligiblen

---

25 Stellen bei O'Meara, *Pythagoras Revived*, 134 Anm. 46. Die physischen Zahlen werden auch als αἰσθητοὶ ἀριθμοί bezeichnet (vgl. z. B. Syrianos, *In Metaph.* 122, 29).

26 *In Metaph.* 83, 5–6.

27 *In Euc.* 62, 19–21.

28 Man vergleiche Stellen wie Platon, *R.* IV 443 e 1. Diese Einheit ist freilich nicht einfach gegeben, sondern ist vielmehr das Ziel, auf das hingearbeitet werden muss.

29 Vgl. *In Metaph.* 186, 21 f.

Formen und Paradeigmata der physisch-enhyletischen Formen, sind dianoetischer Natur und als solche psychisch-mathematisch und somit Voraussetzung der Übertragbarkeit der Mathematik nach oben, zur Theologie/Metaphysik, wie nach unten, zur Physik. Sie sind aber doch nicht Mathematika im strengsten Sinne. Die Mathematik ist, streng genommen, nicht in der διάνοια, so wie mathematisch-monadische Zahl auch nicht dianoetische 'Idealzahl' ist. Letztere ist allerdings Voraussetzung mathematischer Zahl. Die mathematischen Zahlen sind weder den physischen Zahlen als Formen der sinnlichen Welt — und übrigens auch nicht der sinnlichen Welt selber — noch den λόγοι, die als Spiegelungen der Intelligibilia (noetische Zahlen) erscheinen, gleichzusetzen.[30] Es handelt sich bei ihnen also weder um dianoetisch reine Zahlen — weil sie vielmehr teilbar, summierbar und mithin quantifizierbar sind — noch um materieimmanente, für das Sinnliche paradigmatische Zahlen — weil sie vollkommen immateriell und lediglich mathematisch-monadisch sind. Wie funktioniert nun diese Mathematik genau?

V. *Funktionsweise der pythagoreisierenden platonischen Mathematik des Proklos anhand von* In Euc. *53, 5–55, 18*

Interessant sind die genaueren Hintergründe der proklischen Lehre von der Mittelstellung und der aus ihr folgenden Übertragbarkeit der Mathematik. Gemäß *In Euc.* 53, 5–55, 18[31] haben wir zunächst eine intelligible geometrische Form oder Universale, d.h. im weiteren Sinne etwas Göttliches. Diese Form ist nun, reflektiert, als ungeteilter, unausgedehnter und grössenloser λόγος, erstens in der διάνοια und zweitens auch in der Natur. Ersterer ist ὑποστάτης von Vorgestelltem, letzterer von Wahrgenommenem (das, was τῆς φύσεως ἔκγονος ist). Aufgrund der Einzigkeit, Unteilbarkeit, Unausgedehntheit, Größenlosigkeit und Gestaltlosigkeit des λόγος oder der λόγοι — die ja ἄνευ ὕλης sind — in der διάνοια (und in der Natur) projiziert nun die διάνοια diese λόγοι in die Vorstellung (φαντασία), da sie ἀσθενοῦσα συνεπτυγμένως ἰδεῖν (nämlich die λόγοι). Dort nun, in der Vorstellung, haben die λόγοι eine intelligible Materie zur Verfügung. Sie sind also

---

[30] *In Metaph.* 88, 35–89, 1.

[31] Diese Stelle, die kaum ausführlicher erörtert zu werden scheint, scheint mir für das Verständnis der Geometrie bei Proklos zentral zu sein; die Besprechung bei Mueller ('Mathematics and Philosophy', 316 f.) ist unzureichend.

nicht mehr länger materielos (so wie sie in Sinnendingen eine sinnliche Materie zur Verfügung haben). Die λόγοι in der Vorstellung sind nun also nicht mehr einzig,[32] sondern jeder ist εἷς καὶ πολύς, καὶ οὐκ εἶδος μόνον, ἀλλὰ κατατεταγμένον εἶδος, ferner teilbar, ausgedehnt, gestaltet. Somit gibt es einen Unterschied zwischen ihnen und den λόγοι in den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen, wie einem sinnlich wahrnehmbaren Kreis (z. B. Himmelskreis), welcher im Vergleich zum vorgestellten Kreis (dem Kreis in der Vorstellung) minderwertiger ist, weil er τῆς ἀκριβείας ὕφεσιν ἔχων καὶ ἀνάπλεως τῆς εὐθείας καὶ τῆς καθαρότητος τῶν ἀΰλων ἀπολειπόμενος.

Wenn die Geometrie also — Proklos' Argumentation gemäß — über den Kreis, seinen Durchmesser, seine Tangenten o.ä. Aussagen macht, dann erfahren wir nichts über Kreise (allgemein λόγοι) in sinnlich wahrnehmbaren Dingen — χωρίζειν γὰρ ἀπὸ τούτων ἐπιχειρεῖ (*sc.* die Geometrie) sagt Proklos[33] — und auch nichts über die λόγοι in der διάνοια. Denn der Kreis in der Geometrie ist auf der einen Seite immateriell, nämlich im Gegensatz zum Kreis in sinnlich wahrnehmbaren Dingen, auf der anderen Seite multipel, teilbar etc., nämlich im Gegensatz zu den λόγοι in der διάνοια. Da die Geometrie sich also nur mit den projizierten λόγοι in der Vorstellung (beispielsweise also vorgestellten Kreisen) beschäftigt, sieht der Geometer die eingeborene Form oder Idee (den λόγος) auch nur indirekt als Spiegelbild, obwohl der λόγος selbst (der in der διάνοια)[34] das eigentliche Ziel seiner Beschäftigung ist.[35] Die Geometrie kann somit nur vom Spiegelbild in der Vorstellung handeln, da nur in der Vorstellung der — entfaltete

---

32 Proklos führt das Beispiel von vorgestellten konzentrischen Kreisen an, die gemäß einem κοινόν, an dem sie teilhaben, die gleiche Form haben. Dieses κοινόν oder καθόλου oder 'einziger λόγος' ist die Idee von Kreis, die die διάνοια in die Vorstellung projiziert, wo wir dann mehrere — ausgedehnte — in ihrer Größe verschiedene, aber aufgrund des einen immateriellen Substrats (ὑποκείμενον) auf die gleiche Weise geformte Kreise haben können.

33 *In Euc.* 54, 17 f.

34 Vgl. die Anmerkung in G.R. Morrow's Übersetzung (*Proclus. A Commentary*, 44 Anm. 10) zu 55, 6.

35 Vgl. *In Euc.* 141, 4–142, 2. Eine Analyse dieser Passage findet sich bei T.G. Rosenmeyer, 'Φαντασία und Einbildungskraft: Zur Vorgeschichte eines Leitbegriffs der europäischen Ästhetik', *Poetica* 18 (1986), 197–249, insbes. 220–222. Zur φαντασία bei Proklos vergleiche man ferner J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, Paris 1982, 44–51 sowie E.A. Moutsopoulos, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris 1985, 179–255 und G. Watson, *Phantasia in Classical Thought*, Galway 1988, 119–121. Eine neuere Diskussion der Forschungsliteratur findet sich bei M. Schmitz, *Euklids Geometrie und ihre mathematiktheoretische Grundlegung in der neuplatonischen Philosophie des Proklos* (Epistemata. Reihe Philosophie 212), Würzburg 1997, insbes. 59–76.

und exponierte — λόγος den geometrisch-mathematischen ἀποδείξεις unterworfen ist.[36]

Das letztendliche Ziel der Geometrie bzw. der Mathematik ist also die Betrachtung der Form oder Idee in der διάνοια. Dazu muss die Mathematik aber bereits die διάνοια zu Hilfe nehmen, weil sie mit der φαντασία allein nicht zu den λόγοι selbst kommt. Dies kann beispielsweise für gefallene Seelen im Zusammenhang mit der Anamnesis geschehen, bei welcher sinnliche Eindrücke in die Vorstellung übernommen werden, wodurch die διάνοια zur Wiedererinnerung ihrer λόγοι ermuntert wird. Die Betrachtung der λόγοι durch die διάνοια ist somit bereits nicht mehr im eigentlichen Sinne mathematisch, wohl aber im höchsten — d.h. rein dianoetischen — Sinne seelisch und somit auch im uneigentlichen — da höheren — Sinne mathematisch. Dies kann nun die Grundlage dafür sein, dass man aus diesen der Seele eingeborenen λόγοι oder Formen *via analogiae* auf intelligible Formen *schließt.* Davon aber — d.h. von der Transposition auf Höheres, Außerseelisches, die ihre Grundlage im seelisch-mathematischen Vorgang der Betrachtung der λόγοι hat — handelt *In Euc.* 62, 4–11.

Zusammenfassend gilt es zu sehen, dass ausgehend von der realen Mittelstellung des Seelisch-Mathematischen eine nicht substanz- oder wesenhafte, sondern vielmehr lediglich analogische Transposition des Mathematischen auf Außermathematisches möglich ist. Dies ist deshalb so, weil die von der διάνοια zu erkennenden λόγοι der Seele Spiegelbilder der höheren bzw. intelligiblen Formen sind und diesen daher in einem bestimmten Ausmaß ähneln. Insofern ist eine Extrapolation möglich. Auf vergleichbare Weise nehmen die mathematischen oder seelischen λόγοι κατ' αἰτίαν die physischen Formen vorweg, weswegen sie auf physische Sachverhalte analog übertragen werden können. Zwischen den λόγοι als Spiegelbildern und gleichzeitig Urbildern konstituiert sich als mathematische Mitte das Vorgestellte.

[36] Zur Stellung und Funktion der Vorstellung/φαντασία vergleiche man auch *In Euc.* 52, 20–53, 5.

VI. *Zusammenfassung*

Nach einer einleitenden Vorbemerkung (I) sollte in diesem Beitrag zunächst gezeigt werden (II), dass die spätplatonischen mathematischen Konzeptionen eines Iamblichos, Syrianos und Proklos im zentralen Punkte — nämlich ihrem pythagoreisierenden Platonismus — übereinstimmen und daher systematisch gesehen als eine einzige Mathematikkonzeption behandelt werden können. Sodann war wichtig zu sehen (III), dass die pythagoreisierenden Tendenzen in dieser wesentlich platonischen Theorie nicht dazu führen sollten, zwei Mathematiken, d.h. beispielsweise zwei Arithmetiken bzw. zwei Geometrien, zu unterscheiden, wie es in der modernen Forschung *de facto* immer wieder geschehen ist. Vielmehr ist das, was man in der Moderne als Mathematik ansieht und in die Antike importiert, durchaus ein Bestandteil auch der pythagoreisierenden Mathematikkonzeption des Proklos. Die Tatsache (IV), dass diese pythagoreisierende Mathematikkonzeption eine analogische Transposition auf andere Seinsbereiche zulässt, impliziert gerade deswegen auch ihre hypostatische Einheit, und nicht ihre Aufspaltung in zwei Mathematiken, eine ‘genuine’ und auf die moderne Mathematik vorgreifende einerseits und eine ‘pythagoreische’ andererseits. Dies gilt insofern, als Proklos und seine Vorgänger zu sehr Platonexegeten waren, um die mathematischen Objekte als die höchsten und letzten Objekte des Seins anzusetzen, wie es, im Gegensatz zu ihnen, Nikomachos wohl *de facto* getan hatte. Stattdessen insistieren die neuplatonischen Philosophen auf der mittleren Stellung der Mathematik, die ihre Übertragbarkeit auf andere Realitätsbereiche erst ermöglicht. Danach blieb nur noch übrig (V), die Funktionsweise dieser spätplatonischen Mathematikkonzeption anhand einer zentralen Stelle in Proklos’ *Euklidkommentar* genauer zu analysieren.

Μονή, πρόοδος UND ἐπιστροφή IN DER PHILOSOPHIE DES PROKLOS UND DES AREOPAGITEN DIONYSIUS

Christian Schäfer

> λείπεται ἄρα καὶ μένειν πᾶν ἐν τῷ αἰτίῳ καὶ προϊέναι ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐπιστρέφειν πρὸς αὐτό [...]
>
> (Proklos, *Elem.* 35)

Was sich im ontologischen Entwurf des Proklos als etwas — wenn auch abgeleitetes — 'Eigenes', ontologisch Eigenständiges, mithin als αὐθυπόστατον, etabliert, verdankt sich darin einer dreifachen 'Bewegung': Dem 'Verharren' in seinem Seinsgrund, dem 'Herausgehen' aus sich selbst in der Weitergabe des Seins sowie der 'Rückwendung' auf das Eigene und somit auch Eigentliche im Festhalten des begründet-begründenden Seins. Oder, ebenso richtig in anderer Sichtweise: Dem 'Hervorgehen' aus einem ontologisch Übergeordneten, dem ordnungstiftenden 'Verharren' in sich selbst, und der 'Rückwendung' auf seinen übergeordneten Grund. Kurz: der πρόοδος, μονή und ἐπιστροφή (*Elem.* 25–39).[1]

Das intrikate Verwiesenheitsverhältnis dieser drei ontologischen 'Phasen' macht jeder Interpretation eine temporale Unterscheidung mit Vorsatz unmöglich (so insbesondere *Elem.* 50 u.ö.) und erschwert ein ums andre Mal den Versuch einer logischen, wobei es insbesondere die μονή ist, das 'Verbleiben' also in sich selbst oder das 'Verharren' im Seinigen, die bewegungsabhängige Unbewegtheit, die einer Deutung Widerstände zu bereiten scheint. Unter anderem natürlich deswegen, weil (wie die oben bereits angedeutete Unterscheidung der Sichtweisen anzeigt) die μονή gleichzeitig zweierlei aussagt: Einmal das unveränderliche Wesen des Begründenden, seine οἰκεία φύσις insofern sie sich konstitutiv gefunden hat, und zum

[1] Die Triade hat auch andere Bezeichnungen, die aspektuell eintretende Veränderungen in ihrer Auffassung geltend machen sollen. So etwa: πέρας-ἄπειρον-μικτόν oder οὐσία-ἑτερότης-ταυτότης. Zu den Unterscheidungsformen s. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a.M. ²1979, 50–117.

Zweiten das ‘Bleiben’ als Fortwähren des Begründenden im Begründeten.

— So oder so ähnlich ließe sich ein wissenschaftlicher Aufsatz über das verwickelte Problem der Proklischen Trias beginnen und weiterführen. Ich möchte statt dessen an dieser Stelle unterbrechen und mit einer kleinen Anekdote mein weiteres und davon abweichendes Vorgehen einleiten: Einer meiner mittlerweile längst emeritierten akademischen Lehrer hatte auf seine alten Tage die Gewohnheit angenommen, keine Vorlesungen mehr zu halten, und statt dessen sein gesamtes Lehrdeputat in Seminaren abzuleisten, wo er mit den Studenten *more socratico* um ein Verständnis der Texte kämpfen konnte. So löblich das im Sinne “echt platonischer” Pädagogik sein mochte, es war doch auch ärgerlich, denn er besaß durchaus die Gabe, übergreifende Zusammenhänge und ganze Epochen und Denktraditionen schön auf einen Nenner zu bringen und mit wenigen Worten in ihrer Gesamtentwicklung einsichtig darzustellen, was eine Vorlesung bei ihm unbestreitbar hochinteressant und für das Studium zum Gewinn gemacht hätte. Wenn man ihn aber darauf ansprach, wie förderlich und Augen öffnend und daher wünschenswert eine Vorlesung über bestimmte Gegenstände sein würde, pflegte er jedes Mal in gespielter Überraschung zu antworten: “Vorlesungen? Aber es gibt doch Bücher!”, und blieb eisern bei seinem Proteuskampf mit den Texten in der Seminardiskussion, was seiner Meinung nach ein Verständnis der Sache förderte, das einem bloßen Verstehen der Sache, wie es Bücher oder Vorlesungen beibringen, weit überlegen war.

Was es nun mit dem “Bleiben” (oder “Verharren”), dem “Hervorgang” und der “Rückwendung” in der Metaphysik des Proklos im Einzelnen auf sich hat, woher das alles philosophiegeschichtlich stammt und wie sich das Ganze in seinen Variationen im Proklischen Text darstellt, kann man tatsächlich in zahllosen Büchern ausführlich nachlesen. Fast wie selbstverständlich ist dort dann voraussetzungsreich die Rede davon, dass ontologische Prinzipien in der Verbreitung des Seins abgestuft aus sich hervorgehen und “ausströmen”, ohne sich jedoch zu *ver*strömen, um durch diese minderungslose Mitteilung ihrer selbst eine weitere Seins- oder Prinzipienebene zu schaffen, in der sie als deren Prinzip verharren; eine Prinzipienstufe, die dann ihrerseits ein bestimmtes Verharrungsverhältnis sich selbst und allem anderen gegenüber aufweisen muss, um überhaupt etwas Eigenes sein zu können, wobei das Bleiben seiner selbst gleichzeitig doch wieder

eine Form des Verharrens im Hervorbringunsgprinzip bedeutet und somit ein Zurückbesinnen auf den Ursprung, usw.

Das alles ist, auch in dieser beinahe schon zerrbildartigen Kurzzusammenfassung, sachlich keineswegs falsch. Nur dürfte es in dieser Form und Herangehensweise schwerlich einsichtig sein. Ich möchte also im Folgenden weniger etwas Neues zum Thema der Proklischen Trias vorbringen, als vielmehr einen Weg der inneren Annahmefähigkeit dieses metaphysischen Hauptgedankens bei Proklos zu eröffnen versuchen und um Einsicht darum kämpfen, was Proklos hier eigentlich sagen will.

I. *Zum Verständnis der Trias*

Anders ausgedrückt: Von den beiden Substantiven, die das Verb "verstehen" bildet, zum Einen die Nominalform "das Verstehen" als einwandfreies Begreifen genommen, und zum Zweiten "Verständnis" im Sinne eines Gutheißens, oder doch zumindest einer inneren Annahme des im Denken Erfassten, will ich im Folgenden auf das Letztgenannte abzielen.

Angenommen also wir verstehen, was die Bücher zur Proklischen Trias erläuternd zu sagen haben: Verstehen wir auch, was Proklos will, was diese Trias eigentlich soll, auf welche Weise sie plausibel erscheinen kann? Denn ganz ehrlich: Sätze wie, dass "alle Dinge in einer Kreisbewegung aus ihren Ursachen und zu ihren Ursachen hervorgehen" (*Elem.* 33) leuchten ja nicht von selbst ein. Auch was ein αὐθυπόστατον sein soll, oder dass die Welt der αὐθυπόστατα, in der die unbewegte Bewegung, die κίνησις ἀκίνητος, stattfindet, nur rein geistige Substanzen umfasst,[2] ist geläufigem Empfinden nicht unmittelbar zugänglich. Kurt Flaschs entwaffnende Feststellung, dass der Platonismus nie für sich in Anspruch genommen hat, eine Philosophie des gesunden Menschenverstands zu sein,[3] ist eben dies, zunächst

---

2 S.E. Gersh, *ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ*, Leiden 1973, 28 mit Anm. 1, nimmt in seinen Ausführungen zu diesem Problem Bezug auf J. Trouillard, 'La μονή selon Proclos', in: *Le Néoplatonisme*, Paris 1971, 229–238. Beiden Autoren zufolge ist die μονή höchst zweideutig zu verstehen: einmal als das unveränderliche Wesen des Begründet-Begründenden, als seine definitorische Selbstfindung; andererseits als Fortwähren des Begründenden im Begründeten. S. dazu auch unten Anm. 33.

3 Vorwort zu K. Flasch (Hg.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*. Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt a.M. 1965.

entwaffnend, aber gerade im Hinblick auf das Verständnis nicht wirklich tröstlich oder gar hilfreich.

Nur unwesentlich besser steht es, so scheint mir, mit der Metaphern- und Bilderwelt, die sich im Zusammenhang der Trias bei Proklos anbietet. Proklos selbst sieht in der Kronossage vom Gott, der sich die von ihm gezeugten Kinder wieder einverleibt, dann aber doch nicht bei sich behält und wieder ausspeit, einen mythischen Ausdruck von πρόοδος, μονή und ἐπιστροφή aller Dinge.[4] Auch die Meinung des Proklos, dass in Platons großartiger Erzählung von den Göttern, die in ihren Himmelswagen vom Olymp hinausziehen, die Himmelskugel einmal umkreisen und dann zurückkehren, während allein Hestia als Göttin des Herdfeuers daheim bleibt und somit gegenüber Auszug und Rückkehr als Platons mythischer Ausdruck der μονή gelten darf, ist eher verwirrend.[5] Einsichtiger vielleicht wäre der Kreisel aus *Politeia* IV 436 d als Metapher für das unbewegliche Stehen in sich selbst, das sich einer Kreisbewegung verdankt: Der Kreisel, der nur deswegen sebsttragend am selben Ort verharrt, weil er um sich selbst wirbelt und unbewegt aufgrund seiner Kreisbewegung ist, wird aber von Proklos selbst, etwa im *Politeia*-Kommentar[6], nicht explizit mit der κίνησις ἀκίνητος in Zusammenhang gebracht. — Und vielleicht gerät man ja auch durch solche Vergleiche allzu schnell in Gefahr, P/platonischer zu sein als Proklos selbst.

II. *Der Umweg über die Ontologie des Dionysius*

Doch möglicherweise kann ein Verständnis dessen, was Proklos mit seiner Trias meint, über einen Umweg befördert werden, ein Umweg, der sich anbietet, weil die ins Zahllose multiplizierte Triadendynamik

---

4 S. *Theol. Plat.* VI 6, 30, 15–19. D. Cürsgen, *Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*, Berlin/New York 2002, 337 mit Anm. 502, bezeichnet diesen Mythos (vielleicht richtiger?) als "negativen Grenzfall der Triadendarstellung".

5 *In Phdr.* 247 a. Interessant zu vergleichen ist vielleicht die Deutung eines modernen Interpreten dieser *Phaidros*-Stelle: Die Bemerkung über Hestia sei "eher ein Scherz und insofern geeignet, abermals daran zu erinnern, daß Platons Absicht hier verfehlt, wer sich an einzelne Formulierungen halten wollte" (E. Heitsch, *Platon. Phaidros*, Göttingen ²1997, 102).

6 Vgl. die Stelle und ihre Darlegung bei A.J. Festugière in seinem *Proclus. Commentaire sur la* République I, Paris 1970, 223, 1–23. Immerhin nimmt Proklos hier den Kreisel als Sinnbild für ein allgemeines Prinzip: Ein und dasselbe kann (wenn auch nicht in gleicher Hinsicht) bewegt und in Ruhe sein.

des Proklos hier auf eine einzige triadische Hervorbringungsbewegung konzentriert wird. Der Umweg führt allerdings durch das zunächst einmal unwegsame und auch für den Experten beschwerliche Gelände der Schriften des Dionysius Areopagita, jenes pseudonymen christlichen Autors, der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in der Forschung gemeinhin als "Hörer" (oder Leser), jedenfalls aber als schamloser Plagiator der Proklischen Metaphysik gilt.

Zugegebenermaßen läuft man auf diesem Umweg auch ein wenig Gefahr, am Anfang *obscura obscuris* zu erklären, denn auch Dionysius ist nicht voraussetzungslos und einfach zu verstehen, und vieles bleibt vorerst im Dunkeln. Doch selbst wenn der Einstieg über Dionysius zunächst nicht vollkommen transparent erscheinen mag: Ich hoffe, dass auch mit diesem trübem Wasser einwandfreie Säuberungsergebnisse erzielt werden können. Interessant für den Vergleich mit der Proklischen Trias ist dabei insbesondere die intrikate Ontologie der Dionysianischen Schrift *Von den göttlichen Namen* (*DN*). Man kann diese "Namen" — schon das griechische ὄνομα geht ja über unseren deutschen Gebrauch von "Namen" hinaus — zum Erstverständnis auffassen als eine Bezeichnung der Weisen, in denen sich Gottes Selbstentfaltung als Welt dem geschöpflichen Verstand kundtut. Mit anderen Worten: Die "Namen" des Dionysianischen Traktats sind sprachlich fassbarer Ausdruck des Wirkens Gottes, das sich unserem Begreifen als Wirklichkeit manifestiert.[7] Näher auf die Namenstheorie einzugehen verbietet mir hier die Zeit, aber es erscheint mir plausibel, dass Dionysius seine göttlichen Namen streng in drei Gruppen eingeteilt aufführt, deren Abfolge und innerer Zusammenhalt ein ontologisches Programm verrät, das Dionysius nie expliziert, aber offenbar doch als gemeinsamen Hintergrund der vielen und durchaus in sich geschlossen lesbaren Einzeldeutungen der Namen durchscheinen lassen will:

Die Schrift beginnt mit drei einleitenden Kapiteln, die anhand der innertrinitarischen Zuordnungen und der Entfaltung Gottes in drei, ohne bei der Einheit Abstriche machen zu müssen, eine theologisch-spekulative Prolepse der folgenden Ontologie darstellen.

Diese Ontologie bildet dasselbe Einheit-in-Dreiheit-Muster der Dreifaltigkeitstheologie der Prolepse-Kapitel mit Hilfe von Namen nach, die — in Umstellung der kanonischen Reihenfolge bei Proklos

---

[7] Gut erklärt anhand des Gottesnamens *esse* als *Verbum Dei* bei Meister Eckhart in S. Grotz, 'Zwei Sprachen und das Eine Wort. Zur Identität von Meister Eckharts Werk', *Vivarium* 41 (2003), 47–83, hier 66 f.

— die gesamte Schöpfung als Theophanie Gottes in den drei Entwicklungsstufen von Hervorgang, Verharren und Rückkehr vorstellen.[8]

Das Hervorgehen beschreibt Dionysius als Heraustreten Gottes aus sich selbst, sein sich selbst Verschenken ohne Minderung seiner Selbst.[9] Nur zwei Beispiele aus diesem Namenskomplex sollen das kurz illustrieren: "Liebe", nach Theresa von Avila der Drang, sich im Hinausgehen aus sich selbst in anderem wieder zu finden, gibt sozusagen die Motivation an, warum Gott, dem es an nichts fehlt, sich außerhalb seiner selbst verströmt und in ein eigenes Gegenüber seiner selbst mündet (das ist ja auch der Grund des Hervorgehens der zweiten göttlichen Person aus der ersten). Die Intensivierungs- bzw. Desintensivierungsstufen dieses Hinausgehens Gottes sind traditionell (wie ja auch bei Proklos) — und das ist das zweite Beispiel — die des bloßen Seins, die des lebendigen Seins und die des vernunftbegabten Seins, was Dionysius in Einzelerwägungen zu den Namen Sein, Leben, Weisheit (und Kognate) ausführt.[10]

Den Umstand, dass sich die Geschöpfe auf verschiedenen Stufen in eine je eigene Definition ihrer selbst einfinden, beschreibt Dionysius als ein "Bleiben" oder "Verharren" der πρόοδος Gottes auf

---

[8] Es ist zu lange übersehen worden, dass diese Deutung der auf den ersten Blick ungewohnten Reihenfolge der Triadenterme bei Dionysius eine gut begründete Tradition vorweisen kann. Ohne ins Detail zu gehen, sei hier nur weiterverwiesen auf H. Anzulewicz, 'Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen', in: T. Berdiadjev/G. Kapriev/A. Speer (Hgg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout 2000, 251–295. Dort wird die Lesart des Albert vorgestellt, der mit anderen Kommentatoren die Dionysianische Triadenbewegung als logische Abfolge von *exitus*, *perfectio* und *finis* (oder *reductio*), also als Prozess, Vervollkommnung und Rückkehr zum Ziel interpretiert, und also als Aussage über die Schöpfung der Dinge, wie sie von Gott kommen, ihre eigene Definition (ihren 'eigenen Stand') finden, und dann zu Gott zurückkehren.

[9] Die Namen des Hervorgangs sind: Gutes, Liebe, Schönheit (Kap. 4); Sein (Kap. 5); Leben (Kap. 6); Weisheit und Kognate (Kap. 7).

[10] Traditionell, weil diese dreiteilige Seinsstufung mindestens bis auf Platons *Sophistes* (248 e-249 a) zurückgeht. Eine heikle Frage, ob sich in dieser Dreiteilung nicht auch eine trinitarische Abbildhaftigkeit der Schöpfung ausdrücken soll: Gottvater als *ipsum esse* der Schöpfer allen Seins, der Geist, der lebendig macht, und der Logos Christus? — Hans-Urs von Balthasar hat zu verschiedener Gelegenheit angezweifelt, dass sich bei Dionysius überhaupt so etwas wie eine "trinitarische" Schöpfungsspekulation im Hinblick auf die innertrinitarische göttliche Bewegung sinnvoll erkennbar machen lässt. Nach ihm bildet die Schöpfung die Trinität nicht ab. Ich denke jedoch, dass sich Trinitarisches als zeichenhaftes Abbild des dreifaltigen Schöpfers in der Schöpfung bei Dionysius vielerorten gut ausmachen lässt. Ob das allerdings auf die Triade von Sein, Leben und Weisheit so unmittelbar zutrifft, ist auch mir zweifelhaft.

verschiedenen Ebenen, als gestaffelte μονή.[11] Diese ist in dieser Sicht der Dinge also nicht mehr als unvermindertes Bleiben Gottes, eine μονὴ τοῦ θεοῦ, in allem von ihm Hervorgebrachten zu interpretieren, also als ungebrochene[12] Gegenwart Gottes, die dadurch garantiert wird, dass die Schöpfung (im Sinne des Schöpfungsakts, κτίσις) nichts weiter als ein Hervorgang Gottes aus sich selbst, eine Theophanie intensivster Art ist. Sondern als eine μονή als ein Innewerden der Schöpfung selbst, durch das alles Geschaffene erst in bunter Mannigfaltigkeit als etwas Eigenes aus dem einförmigen (das heißt: ganz im Sinne seines Ursprungsprinzips "*heno-eidetischen*"), mächtig undifferenzierten Fluss der göttlichen Selbstverströmung hervortritt. — Schöpfung diesmal im Sinne des durch den Schöpfungsakt Geschaffenen, κτίσμα.[13] Dionysius kann für diese zweite μονή daher auch im Plural von den μοναί der Dinge sprechen, und erst diese μοναί setzen sie erst richtig ins Sein. Denn mit dem gesamten Neuplatonismus nimmt Dionysius an, dass etwas Sein immer nur heißen kann "etwas Bestimmtes sein", das zu sein, was es ist und nichts anderes, dass also die Tatsache zu sein von einer Bestimmtheit zu sein abhängig ist.[14]

---

[11] Die Theonyme dieser Verharrungs-Stufe in der ontologischen Entwicklung von *De divinis nominibus* sind: Weisheit und Kognate (Kap. 7, das somit den Übergang von den Theonymen des Hervorgangs zu denen des Verharrens bildet); Kraft, Gerechtigkeit, Heil, Erlösung (Kap. 8); Größer/Kleiner, Derselbe/der Andere, der Gleiche bzw. Ähnliche/der Unähnliche, Fester Stand/Bewegung (Kap. 9); der Allmächtige, Alter der Tage/Junger (Kap. 10); Friede (Kap. 11).

[12] Dionysius spricht mehrmals von der Transparenz der Schöpfung, die das Licht ihres Schöpfers überall durchscheinen lässt (so *DN* 949 A u.ö.). Dass das Göttliche (sogar die einzelnen Götter) im ganzen Beziehungsgeflecht des Kosmos ἐξ ἴσου wirken und unvermindert anwesend sein muss, zeigt auch Proklos ganz ähnlich in *In Ti.* I, 209, 13 ff. (vgl. Cürsgen, *Rationalität des Mythischen*, 234 f. Anm. 329).

[13] Der Unterschied von κτίσις und κτίσμα ist im Griechischen vielleicht nicht ganz so trennscharf wie hier methodisch zugrunde gelegt. Die Tendenz, dass κτίσμα eher das Geschaffene und κτίσις in der Primärbedeutung das Schaffen selbst aussagt, geht aus den Verwendungsweisen allerdings durchaus hervor.

[14] E.D. Perl, 'Pseudo-Dionysius the Areopagite', in: J. Gracia/T. Noone (Hgg.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford 2002, 540–549, hier 541 f., beschreibt das bündig wie folgt: "[A]ny being *is* in virtue of the determination, the totality of features or attributes, whereby it is what it is, and thus is intellectually graspable. Every being, therefore, is both finite and derivate, dependent for ist existence on its determination. [...] Since to be is to be determinate, any being depends for its existence on its determination, so that its determination is its cause of being. Hence, for Dionysius, God is the creator of all things as their constitutive determination, making each thing to be by making *what* it is" (Perls Kursivierungen).

In den vielen μοναί finden und definieren die Dinge also gemäß Dionysius ihre οἰκεία φύσις[15], ihre eigentümliche natürliche Bestimmung.[16] Dabei ist "Bestimmung" durchaus im doppelten Sinn zu verstehen, den das Wort im Deutschen zulässt: einmal wie "Definition" verstanden, als bedeutungsfestlegende Bestimmung also, wie in einer "Wortbestimmung", und dann als teleologische Bestimmung, so wie man von jemandem sagt, es sei ihm bestimmt gewesen, ein großer Denker oder Staatsmann zu werden. Der innere Zusammenhang zwischen diesen *beiden* Auffassungsmöglichkeiten von "Bestimmung" ist ja spätestens seit der teleologischen Invektive des Sokrates gegen Anaxagoras in Platons *Phaidon* (97 b–111 e) eine Art platonischer Lieblingsgedanke und zeigt auch sehr schön den engen Zusammenschluss von μονή und ἐπιστροφή im Neuplatonismus, der eben nicht nur darin besteht, dass alles zu E/einem zurückfindet, weil dieses E/eine unverlierbar in ihm geblieben ist (wie in der μονὴ τοῦ θεοῦ). Vielmehr ist die eigentümliche Natur, die οἰκεία φύσις, in die sich alles durch seine μονή einfindet, nicht nur die definitionsartige Bestimmung eines Geschöpfs, sondern auch die finale Bestimmung. Vielleicht könnte man unter Vorbehalt auch so formulieren: Wenn sich die Dinge durch den Hervorgang in die Existenz gesetzt sehen, wenn das Hervorgehen aus Gott also die γένεσις von allem bedeutet, dann erfährt alles in der und durch die μονή seine *jeweilige* Existenz, die jeweils eigene γένεσις εἰς οὐσίαν.[17] Es zeigen sich also schon auf dieser Stufe folgende Zusammenhänge innerhalb der Triadenlogik: In der πρόοδος aus sich selbst bleibt das Schöpfungsprinzip unverloren anwesend (μονή [1]), im konkretisierenden Anhalten dieser πρόοδος finden die Dinge ihre eigentümliche Bestimmung (μονή [2]) — eine auch finale Bestimmung, die die ἐπιστροφή dadurch ermöglicht, dass durch die μονή [1] der Zielpunkt der Rückkehr nie verloren gegangen ist.

---

[15] Proklos spricht an gleichem systematischen Ort ganz ähnlich vom οἰκεῖον ἀγαθόν: *Elem.* 42.

[16] Als ein Bleiben im identifizierenden Jeweiligen (μένειν ἐν τῇ οἰκείᾳ ταυτότητι) beschreiben die Scholien zu *DN* die μονή der Dinge (PG 256 D) und machen damit deutlich, worin die Gemeinsamkeit der zwei Verwendungsweisen von μονή besteht.

[17] Die terminologische Wendung γένεσις εἰς οὐσίαν borge ich von Aristoteles (*Ph.* V 1, 225 a und *Top.* VI 2, 139 b). Im Übrigen mag diese Unterscheidung auch zeigen, dass die Wurzeln des Gedankens von der ontologischen Realdistinktion im antiken Neuplatonismus liegen. Vgl. dazu auch C. Schäfer, 'Die ontologische Realdistinktion im *Liber de Causis*. Zum philosophiegeschichtlichen Ursprung eines metaphysischen Hauptgedankens bei Thomas von Aquin und den Thomisten', *Theologie und Philosophie* 77 (2002), 518–531.

Das erklärt auch, wie geschickt und sinnvoll platziert der Einschub über das Böse in Kap. 4 von *DN* ist. Denn er zeigt, wie im Versagen des Einfindens in die οἰκεία φύσις (definitorische Bestimmung) auch die Möglichkeit zur ἐπιστροφή verloren geht (teleologische Bestimmung), und wie das Seiende durch Verlust seiner Bestimmung am Sein Einbußen erleidet. Beides macht bei Dionysius im Grunde das Böse aus, wobei er sich auf die παρυπόστασις-These des Proklos stützt.

Am Rande: Diese innere Verwiesenheit der μοναί der Geschöpfe auf das Sich-Einfinden in ihre οἰκεία φύσις machen die lateinischen Übersetzer der Scholien zu *De divinis nominibus* schön durch ein etymologisches Jonglieren mit *manere* (zu μονή) und *mansio* (zum οἰκεῖον) deutlich, was einige bildhübsche und gegenüber dem griechischen Originaltext oft genug Augen öffnende kleine Wortspiele hervorbringt.

Auch zu den μοναί der Dinge seien zur Illustration und als Beleg nur zwei, drei kurze Beispiele der Theonymexegese bei Dionysius angeführt. Die göttliche "Weisheit" (Kap. 8) disponiert alles Geschaffene zu seinem Besten (es ist das Motiv aus *Phaidon* 99 a–c, dass *die* Welterklärung die beste sei, die erklärt, wie alles zum Besten bestellt sei). Die "Weisheit" ideeiert also allem, was ist und sein kann, seine οἰκεία φύσις, während die göttliche Gerechtigkeit — richtiger wäre zu sagen: Gott als Gerechtigkeit — das ideeierte optimale Sein im Einzelnen auch zuteilt und zukommen lässt, und sich tatsächlich als Distributionsgerechtigkeit im "aristotelischen Sinne" erweist[18], die nach geometrischer Proportion allem das Seine gibt. — θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ: auch das ein platonischer Grundsatz, der spätestens seit Plutarchs Diskussion dieses platonischen Diktums streng metaphysisch gedacht und gedeutet worden ist, was sich hier bei Dionysius fortsetzt.[19]

In den Worten von Dionysius:

> Man muss wissen, dass die göttliche Gerechtigkeit hierin wahrhaft eine richtige Gerechtigkeit ist, weil sie allem gemäß der Würde eines jeden einzelnen Seienden das Charakteristische (τὰ οἰκεία) zuteilt und die Natur eines jeden Einzelnen in Bezug auf seine charakteristische Anordnung (οἰκεία τάξις) und Möglichkeit erhält. (*DN* 896, 18–21 B).[20]

---

[18] Aber auch bei Platon, etwa *Gorg.* 508 ab.

[19] Vgl. Plutarch, *Quaestiones Convivales* 718 bc. Wenn auch ursprünglich vielleicht nicht metaphysisch, sondern moralisch, schicksalhaft o.ä. gedacht in Anlehnung an die Waage des Zeus in der *Ilias*.

[20] Übersetzungen aus *DN* hier und im Folgenden immer nach B.R. Suchla, *Dionysius Areopagita. Die Namen Gottes.* Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen, Stuttgart 1988, mit gelegentlichen Angleichungen.

Und so bewacht die Gerechtigkeit “alles Seiende in Ansehung seiner betreffenden Formmaßgabe, in der jedes Einzelne mit seiner Existenz begabt worden ist” (*DN* 897, 4 f. C).

Schließlich beschreibt dann der “Friede” (Kap. 11) als umfassendstes Synonym der μονή das ungestörte, in gegenseitiger Ergänzung passgenaue und durch das Walten der ontologischen Gerechtigkeit stabile Gesamt der miteinander in Einklang befindlichen Geschöpfe. — Wobei übrigens „Friede” als Bezeichnung dieses Zustands eine der deutlicher fassbaren christlichen Innovationen in dieser neuplatonischen Welterklärung gegenüber den ähnlich verwendeten paganen Termini wie “Harmonie” oder “Gleichgewicht” ist. Dazu nur eine kurze Überlegung: Das große biologische Gleichgewichtsgefüge, in dem der Frosch die Fliege schluckt, seinerseits vom Storch vertilgt wird, und der Storch dann wieder von einem Raubtier, das seinerseits in Revierkämpfen stärkeren Artgenossen unterliegt usw. ist auch beeindruckend stabil. Gegenüber dem göttlichen Frieden, wie er bei Jesaja (11, 6 ff.) ausgemalt ist als der einer Welt, wo der Wolf beim Rehkitz lagert, Ochs und Löwe einträchtig zusammen grasen und das Kind seine Hand in die Schlangenhöhle steckt, um zu spielen, bleibt diese Harmonie blass, funktionell und grausam.

Freilich bleibt der perfekte ontologische Friede, den Dionysius hier vorstellt — nein, nicht utopisch, müsste man im Hinblick auf Dionysius vielleicht sagen, sondern: — visionär, jedenfalls aber ein eschatologischer.[21] Die Vorleistung, die Eschatologie in die Ontologie einzubringen, hatten daher auch schon die vorausgehenden Theonyme “Pantokrator”, “Erlösung” und “Heiland” erbracht. Wiederum Namen, die wir nicht anders als streng biblisch konnotiert zu kennen vermeinen, deren Auslegung bei Dionysius aber (zum wiederholten Erstaunen vieler Experten) rein dem ontologischen Programm der Schrift *Von den göttlichen Namen* gewidmet und sogar untergeordnet ist: Gott wird als Erlösung

> des Weltalls bezeichnet, da diese im [abwehrenden] Hinblick auf das Schlechte alles unveränderlich, ausgewogen und im Gleichmaß in sich

[21] Die Öffnung “zurück nach oben” bewerkstelligt der Friede aber auch noch in ganz anderer Weise; in Psychologisierung des christlichen Grundsatzes, dass Gottesliebe und Nächstenliebe wesenhaft ineinander fallen, zeigt Dionysius (wie vor ihm schon Augustinus in *De civitate Dei* XIX 14 mit Verweis auf Mt 22, 35 ff.), dass der Friede mit sich selbst Voraussetzung des Friedens mit allem anderen, und dieser wiederum Grundlage des Friedens mit Gott ist (was in der *reductio mystica* ja wieder dem Frieden mit sich selbst gleichkommt). Horizontaler Friede ist also ohne vertikalen Frieden weder zu haben noch zu denken und umgekehrt.

> selbst enthält, alles nach seinen charakteristischen Normvorgaben Geordnete [...] unter ihren Schutz stellt, alle Ungleichheit und Umtriebe aus dem Weltall fernhält, und die Eigenständigkeit eines jeden Einzelnen in Bezug auf das ihm Ungemäße unveränderlich in Einklang bringt und festfügt (*DN* 897 A).

Das alles steht der Beschreibung der σωτηρία als der Rettung der seinsmäßigen Eigenheit durch das Finden seiner selbst (in der triadischen Bewegung) bei Proklos näher als dem biblischen Gebrauch dieses Theonyms. Ähnlich löst der Gottesname Pantokrator bei aller vorauszusetzenden eschatologischen Implikation doch vor allem die Proklische Definition des göttlichen Geistes als πάντων περιληπτικόν[22], als des alles Umfassenden oder Zusammenhaltenden ein. Mit dem "Frieden", der eschatologischen Perspektive und der finalen Implikation der "Bestimmung" alles Geschaffenen eröffnet sich jedoch bereits in den μονή-Kapiteln des Traktats von den göttlichen Namen die Perspektive auf die ἐπιστροφή, die Umwendung und Rückkehr all dessen, was nicht mit Gott identisch ist, sondern von ihm kommt, zu Gott zurück. Ab dem zwölften Kapitel und seinen Theonymen ist dieser Schritt zur Erläuterung oder, wie Dionysius selbst zu formulieren pflegt, zum Preisgesang der Namen der Rückkehr vollends getan.[23] Wie zu Anfang der Schrift alles beim Einen, dem Schöpfergott, den Ausgang nahm, so kehrt es jetzt wieder zum Einen zurück, ohne ihn als dessen Theophanie jemals ganz verlassen zu haben, oder genauso gut: ohne dass er jemals ganz seine Präsenz entzogen hätte; nichts weiter besagt ja zunächst die μονὴ τοῦ θεοῦ.

Eine erste Stufe der Einswerdung preisen die Namen von Kapitel 12, die in paronomastischen Intensitätsgenitiven eine *reductio ad unum*, ein erstrebtes Aufgehobensein von allem in einem (oder im Einen) besprechen. Proklos spricht im ähnlichen Sinne vom πάντα καθ' ἕν. Dionysius gibt der grammatischen Struktur der „Superlative des hebräischen Typs"[24] in ihrer X-aller-xe Form eine philosophische Bedeutung: Sie sprechen ihm zufolge das Aufgehobenheit aller Vielheit in einem Übergeordneten aus, das sie als Übergeordnetes sinnstiftend umfasst. Die intentionale Sinngebung dieses Aufgehobenseins wird dann durch die *teleiosis* des letzten Kapitels ausgeführt, die

---

22 Procl., *In Ti.* II, 69, 2.

23 Die Theonyme dieser Rückwendungs-Kapitel sind: Friede (Kap. 11, das damit den Verharrens-Teil mit dem der Rückwendung verklammert), Heiliger der Heiligen, König der Könige, Herr der Herren, Gott der Götter (Kap. 12), Vollendung, der Eine (Kap. 13).

24 Suchla, *Dionysius Areopagita. Die Namen Gottes*, 17.

schließlich im Preis des Einen aufgeht, mit dem alles angefangen hatte.[25] Wobei Dionysius thematisch das Proklische σύναπτει τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος (*Elem.* 33) wiederholt.

Nachdem ich nun schon die μονή anhand eines sprachlichen Phänomens — des doppelten Bestimmungsbegriffs nämlich — zu verdeutlichen versucht habe, bleibe ich auch für die Erklärung der ἐπιστροφή auf diesem Pfad und sehe, ob ich nicht auch diese ontologische Rückkehrbewegung zum Einen durch Konzentration des Vielen mit einem sprachtheoretischen Vergleich verständlich machen kann. Was sich hier natürlich anbietet, ist die Lehre vom Hauptanalogat, von demjenigen Begriff also, der alle analogen Auffassungsweisen eines Worts sinnstiftend an sich zurückbindet — berühmt geworden durch des Aristoteles Beispiel der Wortverwendung von "gesund". Aristoteles spricht von der einen Begriffsauffassung, ohne die man die anderen analogen nicht hätte, und die diese anderen erst in Rückbindung an sich sinnvoll macht, als dem πρὸς ἕν, dem "Einen, worauf" ("alles andere ankommt" oder "alles andere sich wesentlich bezieht", wäre zu ergänzen). Diese Figur lässt sich in der triadisch entwickelten Ontologie des Dionysius gut nachbauen und dieser Nachbau sich umso leichter rechtfertigen, als auch Proklos das Ziel seiner triadischen Entwicklungen als πρὸς ὅ wiedergeben kann.[26] Die doppelt verstandenen Bestimmungen (μοναί) der Geschöpfe lassen sich nur πρὸς ἕν verstehen, in initiativer Abhängigkeit (durch die πρόοδος ausgedrückt) und fortwährender Rückbesinnung (im Sinne der ἐπιστροφή) an *eine* bedeutungsgebende Grundbestimmung allen Seins, so sehr, dass dieser einen Grundbestimmung dann auch letztlich nur der exponierte Name des Einen, ἕν, zur adäquaten, oder vielleicht besser mit Plotin gesprochen: zur "am wenigsten gewalt-

---

[25] Diese "Vollendung" ist auch bei Proklos an das "Bleiben" oder "Verharren" der Dinge gebunden, ja sogar damit aspektuell identisch, was das folgende Wortspiel mit (-)μένειν zeigt, in dem Proklos die neutralen Partizip-Perfekt-Passiv-Endungen auf das "Bleiben" hin anlauten lässt: "Denn die Vollendung (τέλειον) jedes Seienden besteht darin, an seinen vorgängigen Instanzen festzuhalten (ἀντεχόμενον), in seinem Eigensein zu verbleiben (ἐν ἑαυτῷ μένον), und in Einfachheit dadurch zu überbieten (ὑπερηπλώμενον), was es den Nachfolgeinstanzen voraushat" (*Elem.* 154).

[26] *In Euc.* 1. 8. Jens Halfwassen hat mich, wofür ich ihm zu Dank verpflichtet bin, darauf aufmerksam gemacht, dass die Triade der Neuplatoniker genau wie die aristotelische Lehre vom Hauptanalogat jede auf ihre Weise versucht, die Stelle der Teilhabe in der Welterklärung zu füllen, die bei Platon als philosophischer Grundstein, aber auch als umstrittenes Problem an die Nachfolgenden weitervererbt worden war.

samen" Benennung *ex parte creaturae* bleibt. Dieser Name schließt dann auch tatsächlich den Kreislauf der Ontologie des Dionysius ab.

III. *Die Welt im Geiste*

Was aber sagt uns das über die Proklische Triade? Nun, ich hoffe zunächst, dass im durch den Schöpfungsgedanken strenger, ja strengstens monaitiologischen und nicht unbedingt auf rein geistige Substanzen beschränkten Entwurf des Dionysius einige „Funktionsweisen" der sich bei Proklos ins Unendliche vervielfältigten triadischen Entwicklung eingängiger darstellen lassen. Folgende Überlegung soll in einem Fazit des zu Dionysius Gesagten dabei helfen.

Wer sich mit Proklos beschäftigt, kennt zumeist (spätestens durch das Zitat in Dodds' Vorwort zur *Elementatio theologiae*) das schöne Lob, das Samuel Taylor Coleridge seiner Philosophie gezollt hat:

> The most beautiful and orderly development of the philosophy which endeavours to explain all things by an analysis of consciousness, and builds up a world in the mind out of materials furnished by the mind itself, is to be found in the Platonic Theology of Proclus.[27]

Dieses "orderly development" einer "Welt im Geiste" des paganen Platonismus hat Dionysius beibehalten, wie ich zu zeigen versucht habe. Es ist, als beschreibe Dionysius das Zustandekommen der Wirklichkeit in drei Schritten wie einen Denkvorgang Gottes, wie eine Schöpfung im Geiste, die alle ihre Elemente nur aus dem Geist selbst herausnimmt. Tatsächlich konstituiert sich die Welt im Traktat von den göttlichen Namen vergleichbar einer Reflexionserfahrung: In der Reflexion bringen wir ja auch erst einmal einen Gedanken "in uns und aus uns hervor", stellen ihn uns dann ordnend zur geistigen Betrachtung wie etwas eigenes gegenüber, und verleiben ihn uns nach eingehender Betrachtung, wenn wir sehen "dass es gut war", wieder ein, machen ihn uns also in intensivierter Weise wieder zu eigen. Das Wortspiel mit der Mehrdeutigkeit des "Eigenen" ist hier natürlich beabsichtigt. Wir stellen uns den hervorgebrachten Gedanken wie etwas Eigenes gegenüber, das heißt, als wäre er (1.) etwas "für sich", so dass er von uns wie ein Objekt betrachtet werden kann; und doch ist

[27] S.T. Coleridge, *Memorials of Coleorton* II (January 1810), zitiert nach E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford ²1963, xxxiii.

er (2.) immer unser eigener Gedanke, will sagen gänzlich unser Gedanke und immer nur in uns und niemandes anderen Ausgeburt.

Dionysius kann also in diesem Sinne sagen, dass die Schöpfung in ihrer μονή etwas ontologisch Eigenes ist, ohne jemals aufzuhören, Gottes Eigen zu sein.[28] Schöpfung bedeutet die Verfestigung eines geistigen Prozesses zu etwas Eigenem. Als Theophanie ist sie ein αὐθυπόστατον, etwas Eigenes im Sinne von eigenständig, und doch gleichzeitig nie mehr als eine Ausdrucksform der göttlichen Wirklichkeit und von dieser wesensgemäß unablösbar.[29] Eine dritte Variante von Eigensein lässt dann noch die ἐπιστροφή deutlich werden: Wie wir in der Reflexion schließlich den begutachteten Gedanken uns wieder — und zwar in qualifizierterer Weise — an-eignen, so tut das Gott mit seiner Schöpfung in der ἕνωσις oder θέωσις.[30] Mit dem bedeutenden Unterschied aber, dass dabei ein perfektes Wesen denkt, dem man nichts mehr ergänzend oder verbessernd hinzufügen kann.[31] Die Wiederaneignung des eigenen und in die Eigenständigkeit entlassenen Gedankens macht hier also nicht den Denkenden reicher, sondern (da muss die Analogie die Segel streichen) das Gedachte, das jetzt erst seine letzte Bestimmung erfährt.[32]

---

[28] Ich bin mir nicht ganz sicher, ob man im Sinne von *DN* spricht, wenn man mit Fichtes *Anweisung zum seligen Leben* sagte: "die Welt geht uns dadurch nicht verloren, sondern erhält eine andere Bedeutung und wird aus einem für sich selbständigen Sein, für welches wir sie vorher hielten, lediglich zur Erscheinung und Äußerung des in sich verborgenen göttlichen Wesens" (R. Lauth/H. Gliwitzky (Hgg.), *J.G. Fichte. Gesamtausgabe* I 9, Stuttgart 1995, 103).

[29] Dionysius entgeht somit einem pantheistischen (Miss)Verständnis einerseits, andererseits aber auch einer Falle, in die die christliche Philosophie dieses Fahrwassers offenkundig öfter zu tappen droht: die definitorische Differenz und Eigenständigkeit des Geschaffenen im Verhältnis zu Gott verloren gehen zu lassen. Zur Diskussion eines exponierten Falls, nämlich der Verurteilung des Satzes von Meister Eckhart *omnes creaturae sunt unum purum nichil* aufgrund des Votum Avenionense, s. Andrés Quero Sánchez, Creaturae habent esse reale. *Eckharts Inquisitionsprozess aus philosophischer Sicht* (unveröffentlichtes Manuskript).

[30] Es ergibt sich hier eine Parallele oder ein Anlauten an die Mystik des Areopagiten: Auch hier ist es Gott, der den Menschen zu sich holt, die Rückkehr ist eigentlich eine Rückholung und Sache Gottes, nicht des Geschaffenen.

[31] Dazu gehört auch, dass das ausgesprochene Denken Gottes, die Schöpfung als Sprechakt wie im Buch Genesis vorgeführt, ja *alles* konstituiert. Der göttliche Logos, durch den alles geworden ist (Joh 1, 3), ist mehr als ein "Wort". Λόγος bedeutet im Griechischen stets ein geordnetes Sinnganzes, das sprachlich gefasst werden kann. Sowohl die Ordnung (Kosmos), als auch das Ganze (All), als auch die Sprachlichkeit ("Wort") sind in dieser Verbalmetapher für den Schöpfungsakt enthalten.

[32] In einer anderen, englischsprachigen Arbeit zu Dionysius verwende ich dafür den Begriff "realised return" (*The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise* On the Divine Names, Leiden 2006

Auch die mehrfache Rolle der μονή in der ontologischen Trias hat sich bei Dionysius als in ihren verschiedenen Aspekten eingängiger sortierbar gezeigt. Einmal durch die Einführung des Schöpfungsgedankens, und zwar in dessen doppelter Auffassungsweise als Schöpfungsakt und als dessen Resultat. Die erstere, die κτίσις als πρόοδος Gottes, zeigt die eine μονή auf, nämlich wie Gott in der Schöpfung als seinem Eigen wie in einer Theophanie verbleibt. Die zweite, das κτίσμα im Sinne der Konstitution der Schöpfung als etwas Eigenes, zeigt, wie die μοναί der Geschöpfe aus der πρόοδος einen vielfach gestuften und differenzierten Kosmos schaffen. Beide Auffassungsweisen der μονή zeigen also, wie das Geschaffene einerseits von Gott bestimmt wird, und andererseits in sich bestimmt ist als etwas eigenes im Sinne der οἰκεία φύσις. Weil Bestimmung adäquat, aber nicht nur definitorisch, sondern eben auch zugleich final zu fassen ist, kann sie ohne die ἐπιστροφή nicht gedacht werden. Denn eigentlich ist das πρὸς ἕν jeglicher Bestimmung die vorgängige Begründung jeder Bestimmtheit: Ein Umstand, den die Schrift von den göttlichen Namen dadurch kennzeichnet, dass das Eine sein Ausgangspunkt wie sein Abschluss ist.

IV. *Der Rückweg zu Proklos*

Was könnten diese Einsichten in die trinitarische Ontologie des Dionysius in der Rückapplikation auf die Proklische Trias also erbringen? Hoffentlich einen Verständniszuwachs in der Frage, wie sich in strengster Ordnung aus Einem Vieles konstituieren kann, ohne Einheit und Vielheit in ihrer Eigenheit zu gefährden. Wie man sich also auch ein αὐθυπόστατον bei gleichzeitiger μονή des Hervorbringungsprinzips plausibel machen kann. Aber auch, wie sich die logische Verschränkung von πρόοδος, μονή und ἐπιστροφή denken lässt, die ja eigentlich bei Dionysius wie bei Proklos zeitlos gedacht werden könnte. Auch die zweifache μονή, das Beharren des Begründenden und das Verharren des Begründeten, was in der Forschung immer

115). "Realised return" heißt schlicht und *ad verbum* übersetzt "zustande gekommene / verwirklichte Rückkehr" und eignet sich somit für die Beschreibung der ontologischen Rückwendungsbewegung. Als ökonomischer Fachterminus heißt "realised return" aber auch der Gewinnrückfluss einer Investition. Auch in diesem Sinne trifft die Vokabel also das mit der ontologischen Rückkehr Gemeinte ganz leidlich.

wieder zum Problem wurde[33], lässt sich bei Dionysius zunächst einmal besser durchleuchten als bei Proklos selbst.[34] Ebenso wie die Aufgabe der doppelt verstandenen μονή, Vollendung der πρόοδος zu sein und gleichzeitig Anfang der ἐπιστροφή.[35]

All diese Gemeinsamkeiten teilt die Triade des Proklos mit der des Dionysius unter anderem. Ich habe sie nicht angeführt, weil sie Augen öffnende Dionysianische Innovationen darstellen, sondern weil in diesen genannten Punkten die seit Plotin zum platonischen Gemeingut gesteigerte Trias von Verbleiben, Hervorgehen und Rückkehr bei Dionysius in ein anderes Licht gestellt kontrastreicher sichtbar und aspektuell umgestellt differenzierter auslegbar wird. Auslegbar an nur einem (dem einzigen!) Beispiel triadischer Hervorbringungsbewegung, das der christliche Schöpfungsgedanke zulässt.

Diese Punkte sind es auch, die sich über die deutlichen Differenzen zwischen Proklos und Dionysius durchhalten. So viele derer auch sind, die grundlegende ist natürlich diejenige, die sich an der Frage des christlichen Schöpfungsbegriffs entzündet.

Für Proklos nämlich war die Sache (soweit abzusehen) systematisch unstrittig, oder jedenfalls möchte es so scheinen: Die Erstursache wirkt in ihrer Vollkommenheit über sich hinaus und sie tut das, indem sie sich selbst sozusagen irradierend oder vor Perfektion berstend in gewissen inneren Regelabläufen überströmend weitergibt an eine somit konstituierte zweite ontologische Stufe, die ihr — durch die Kontiguität in der genealogischen Folge — ähnlich ist: den Geist. Weil dieser, obschon nicht ranggleich mit der Erstursache, dieser auf untergeordnetem Niveau doch ähnlich ist, tut er auch das, was die

---

33 Vgl., wie bereits oben (Anm. 2) bemerkt, Gersh, *ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ*, 28, und Trouillard, 'La μονή selon Proclos', 229–238. Beide sehen die μονή [1] als unvermittelt neben der μονή [2] stehend zum Problem werden. Dagegen war es im Vorliegenden meine Absicht, zu zeigen, dass hier nichts äquivok unvermittelt nebeneinander steht, sondern beide Formen der μονή ihren inneren Zusammenhang haben und zu Recht mit demselben Wort benannt werden.

34 Was die Ursachen dafür sein mögen, vermag ich an dieser Stelle nicht zu entscheiden. Es ist mir aber wichtig, herauszustellen, dass auch hier die Auslegung eines alten Gedankens *quoad nos* gemeint ist und nicht, dass Dionysius *per se*, für jeden und in allen Kontexten leichter zugänglich ist.

35 Wie so vieles, verdankt sich auch dieser Gedanke von der definitorischen μονή, die ohne πρόοδος und ἐπιστροφή gerade in ihrer Bestimmungstätigkeit für den ontologischen Ort nicht denkbar ist, der Plotinischen Wendung der Weltbetrachtung zur Eigenbetrachtung, oder besser: zur Weltbetrachtung καθ' ἡμᾶς. Auch Plotin lehrt, die Seele könne ihr Selbst, ihre eigene Bestimmung "zwischen den Welten" nur ἀναβαίνων and καταβαίνων erfahren (*Enn.* I 8 [51], 13, 12–16).

Erstursache tut: er gibt sich aus der eigenen Vollkommenheit[36] überströmend weiter an eine somit zustande kommende dritte ontologische Stufe, die sich dann ihrerseits wieder gemäß denselben Ableitungsregeln überlaufend weitergibt usf., bis das Resultat der perfekt durchstuften Gesamtwirklichkeit erreicht ist, in der jede ontologische Stufe in sinnvoller Verwiesenheit und Rückvernetzung am Sein der nächst oberen hängt wie die Glieder in einer Kette.

Dieses "emanative" Ableitungssystem[37], wie ich es gerade für Proklos dargestellt habe, in dem jede ontologische Stufe einmal von der nächst höheren hervorgebracht, selbst wiederum die ihr nächst folgende hervorbringt, kann nun der schöpfungstheologisch denkende Dionysius nicht mitmachen. Er muss in dieser Hinsicht mit seiner Proklosvorlage brechen. Denn dass eben nicht jede ontologische Stufe die ihr nachfolgende ontologisch überströmend erschafft, sondern dass Erschaffung/Schöpfung allein Gottes Sache ist und alles direkt von Gott, nicht von anderen — wenn auch vollkommeneren — Geschaffenen ins Dasein gerufen wird, ist ein fester Grundsatz der biblischen, und damit auch der theoretischen (nämlich theologischen und philosophischen) jüdischen, christlichen und islamischen Schöpfungslehren. Der christliche Platonismus also lässt keine Kreation einer Stufe durch eine andere Stufe zu, ersetzt sie aber durch die Prokreation innerhalb der Stufen, eine horizontale Seinsverbreitung des Fruchtbarseins und sich Mehrens. Bei Proklos stellt sich die Sache ganz anders dar: Bei ihm bringt ihre jeweils eigene definitorische Vollendung in der μονή, die individuelle τελειότης, die verschiedenen αὐθυπόστατα dazu, ihrerseits von ihrer ontologischen Fülle weiterzugeben, sobald sie ihre Bestimmung gefunden und eingelöst haben, und eine eigene πρόοδος zu initiieren und selbst Zielpunkt einer

[36] Vollkommenheit heißt ab der Geiststufe also immer Vollkommenheit *in genere suo*, artgemäße Vollkommenheit. Dieser Vollkommenheit tut es dann auch keinen Abbruch, dass *absolute* Vollkommenheit nur dem Ersten zukommt. S. zu dieser Vollkommenheitsauffassung auch Anm. 25 zur τελειότης.

[37] Was als Bezeichnung keineswegs unproblematisch ist, da sich die Neuplatoniker selbst gern gegen das Emanationsdenken *sensu stricto* zu wehren scheinen (so Plotin in *Enn.* V 1 [10], 3) — wie übrigens auch gegen den Systembegriff. Die neuere Forschung verwahrt sich deswegen meist gegen die Anwendung der Emanationsvorstellung (einer "unphilosophischen Etikette", nach K. Flasch, *Augustin*, Stuttgart 1980, 17) auf den paganen Neuplatonismus. D.J. O'Meara schlägt in seinem *Plotinus*, Oxford 1995, grundsätzlich zur Nomenklatur vor, statt von "Emanation" eher aus der Warte *ex parte rerum recipientium* von "Derivation" zu reden, was einige Schwierigkeiten ausräumen könnte. Allerdings legen die üblichen sprachlichen Metaphern und die Wortwahl der Neuplatoniker den Emanationsgedanken sehr nahe.

ἐπιστροφή von niedriger gestuften αὐθυπόστατα zu sein. Das kann bei Dionysius nur einer: Gott. Eigentlich entspricht bei den αὐθυπόστατα des Proklos ihre τελειότης, ihre Vollendung als Bestimmung, meist genau ihrer Seinsweitergabefunktion: wie es etwa die Vollendungswirkung der Seele ist, den Geist weiterzugeben.

> Die [dem Ersten] nachfolgenden Prinzipien werden ihrer eigentümlichen Vollendung wegen (διὰ τὴν τελειότητα τὴν ἑαυτῶν) dazu getrieben, in Fortführung [des Prozesses] weitere, ihrem eigenen Sein untergeordnete Prinzipien hervorzubringen (*Elem.* 25).

Das hat zur Folge, dass bei Proklos im Gegensatz zu Dionysius etwa die ἐπιστροφή ein ganzes Geflecht an Bezugsmöglichkeiten und gestaffelten Bezugsprinzipien darstellt: im Rückbezug auf sich selbst als Grundform jeder Rückkehr, auf die unmittelbar vorhergehende Hervorbringungsinstanz, auf deren Hervorbringungsprinzip, auf das Erste der Reihe, usf.[38]

> Alle Dinge also gehen in einer Kreisbewegung aus ihren Ursachen und zu ihren Ursachen zurück hervor. Und es gibt größere Kreise und kleinere, weil einige sich zu ihren unmittelbar übergeordneten Verursachern zurückwenden, andere aber zu den weiter höher gelegenen und sogar zum Ursprung von allem (*Elem.* 33).

Aufbauend darauf reiht sich Proklos dann unter diejenigen Platoniker ein, die es den Christen zum Vorwurf machen, das Entstehen der Welt nicht ὁδῷ *καὶ* τάξει zu deuten, sondern als unmittelbar von Gott allein auf alles bezogen.[39] Dieser Anreicherung der Bezugsverhältnisse bei Proklos gegenüber Dionysius lässt sich als weiterer Unterschied beider Ontologien entgegenhalten, dass die Triadendynamik des Areopagiten nicht nur für die geistigen Instanzen gelten muss, die ja bei Proklos alleinig die αὐθυπόστατα bilden.[40] Die Theonyme der göttlichen Theophanie bei Dionysius bezeichnen durchaus auch Wirklichkeiten als materielle Manifestationen der triadischen Schöpfungsbewegung. — Das soll aber beispielshalber für die einzurechnenden und nicht übersehbaren Unterschiede zwischen beiden Ausprägungen der Triadenlehre hinreichen. Denn für ein

---

[38] Allerdings gilt auch hierfür, wie bereits erwähnt, dass auch Proklos für das Göttliche eine unmittelbare (ἄμεσος) Anbindung aller Dinge annimmt und eine Anwesenheit ἐξ ἴσου auf allen Seinsebenen.

[39] E. von Ivánka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, 251.

[40] Was aus *Elem.* 171 u.ö. hervorgeht (vgl. Beierwaltes, *Proklos*, 126), sowie aus Bemerkungen wie οὐδὲν ἄλλο ἐστι νοῦς ἢ τὸ ὄν (*Elem.* 174). S. auch Gersh, *ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ*, 1–5. Auch die Triade Sein-Leben-Erkennen bleibt bei Proklos ja rein innergeistig.

Verständnis des Proklischen Grundanliegens im Ausblick auf Dionysius sind sie zwar ernst zu nehmen, wirken aber letztlich nicht Verständnis verhindernd oder bedrohend.

V. *Die möglichen Alternativen der Erklärung*

Freilich könnte man für ein Verständnis der Erklärung der Proklischen Trias auch noch von anderen plausiblen Ausgangspunkten her werben, von denen ich zwei hier kurz als Denkanstoß andeuten will, ohne sie irgendwie zu vertiefen:

Der eine ergäbe sich schön aus Plotin und seiner Philosophie des Zeitbegriffs. Typisch für Plotin ist dabei die Betrachtung des Phänomens "Zeit" καθ' ἡμᾶς.[41] Sie wird nicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgeteilt, sondern gemäß ihrer Präsenzform im inneren Erleben zur Präsensform als erinnerte Gegenwart, aktuelle Gegenwart und vorgestellte oder erwartete Gegenwart. Diese Gegenwärtigkeitskonstante ist in ihrer Dreiteiligkeit als chronologischer Widerschein der ontologischen Erklärung der dreiphasigen Weltwerdung *ex parte recipientium* auslegbar und ließe die ontologische Trias damit am erlebten Zeitbegriff gewinnbringend erklären: Als erinnerte Gegenwart bleibt (im Sinne der μονή des Hervorbringers im Hervorgebrachten) die Vergangenheit als Herkommen präsent und ist damit der πρόοδος vergleichbar; sie ist Vergegenwärtigung in Erinnerung genauso wie die Zukunft Vergegenwärtigung in der Vorstellung, und als solche normieren sie auch beide die aktuelle Gegenwart, ähnlich wie in der metaphysischen Betrachtung die πρόοδος und die ἐπιστροφή die μονή (im Sinne des gegenwärtigen Verharrens der Dinge), die ihrerseits als Vergegenwärtigung im Sinne der Aktualisierung wie im Reflexionsakt verstanden werden darf. Aus Plotins Beschreibung des Erlebens von Zeit wäre also zum Einen die Proklische Trias anschaulich entwickelbar.

---

[41] Vgl. Thomas von Aquin, *In Librum de Causis Expositio*, prop. 20 a, 110, 2–4; H.-R. Schwyzer, 'Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins', *Museum Helveticum* 1 (1944), 87–99; I. de Andia, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden 1996, 77 u.ö. S. dazu auch L.P. Gerson, 'The Study of Plotinus Today', *American Catholic Philosophical Quarterly* 71 (1997), 293–300, hier 299: "[o]ne can take basically a 'bottom-up' or a 'top-down' approach. According to the first approach, one tries to reduce the *explanandum* to something which is in itself assumed to be understood. The byword of the 'bottom-up' proponent is 'nothing but,' as in 'the mind is nothing but electrical and chemical activities in the brain.' According to a 'top-down' approach, there is not merely an aversion to reductionism, but actually an inversion of it, as in 'the mind can only be understood as an imperfect representation of its paradigm,' or 'time is an image of eternity'."

Die andere Möglichkeit, die ich kurz skizzieren will, eröffnet sich nicht unähnlich den im Vorangehenden erörterten sprachlogischen Überlegungen aus logischen, näherhin aus dem Prinzip des ἀνάγκη στῆναι. Wenn alle Reihen zum Halten kommen müssen, besser gesagt: wenn ein infiniter Progress oder Regress geistig inoperabel, nicht zu fassen und somit für jegliche Erklärung untauglich, "leer" und nichtig ist, so muss es zur Erklärung einen finalen Bezugs- oder Haltepunkt geben. Soweit die logische Prämisse, oder vorsichtiger: das logische Postulat. Metaphysisch gesehen ist die μονή Heilmittel und Korrelat des ἀνάγκη στῆναι. Sie ist einerseits der Haltepunkt des Progresses auf verschiedenen Stufen, der somit auch nicht durch infinites Fortschreiten ins Leere gehen muss: nämlich als μονή der Dinge, die die πρόοδος zum Stehen kommen lässt. Sie gibt andererseits den Haltepunkt des Regresses vor: hier im Sinne der μονὴ τοῦ θεοῦ, die den Zielpunkt der Rückkehr in der Definition der Dinge inwendig anlegt, den Dingen ihre "Bestimmung" gibt. Beide Male wird das Indefinite des infiniten Fortschreitens durch die μονή und Bestimmung der Dinge verhindert. Die Gefahren des in(de)finiten Fortschreitens dagegen werden in Proklos' *De malorum subsistentia* und Dionysius' *DN* (Kap. 4) deutlich gemacht. Dort wird das Böse, Schlechte oder Üble mit dem ontologisch Konturlosen, Unbestimmten gleichgesetzt, das sozusagen als Unfall entsteht, wenn nicht irgendwo notwendigerweise definitorisch Halt ist — als Unfall oder als Abfall: von der οἰκεία φύσις, vom ἀνάγκη στῆναι in der μονή, von der μονή des Ersten und seinen definitorisch bleibenden Vorgaben. An die Darstellung der Proklischen Trias in *DN*, näherhin an die Überlegungen zur ontologischen Balance im Gerechtigkeits-Kapitel des μονή-Blocks der göttlichen Namen, ließe sich das ἀνάγκη στῆναι auch intuitiv anschließen: Das griechische ἵστημι schließt die Bedeutung des Herstellens von Gleichgewicht als "(die Waage) zum Stehen bringen" ein.

VI. *Fazit: Das Spiegelbild des Proklos*

Doch besser, ich komme zum Schluss und damit zu einem kleinen Fazit — wenn es denn dessen überhaupt noch bedarf. Denn der Leser wird bereits durchschaut haben, was ich hier vorführen wollte: Es war nicht nur mein Bestreben, die komplizierte Sachlage bei Proklos dadurch einem Verständnis näher zu bringen, dass ich anhand ihrer

umformenden Aufnahme und differenzierenden Weiterverarbeitung bei Dionysius gewisse Schwierigkeiten in Einzelauflösung besser darstellte und einsichtiger machte. Vielmehr stand im Hintergrund der Ehrgeiz, in dem methodischen Vorgehen von Problemausgang bei Proklos, durch Verharren bei der Problembetrachtung bei Dionysius und dem nun hoffentlich *realised return* der auf Proklos rückapplizierten Problemlösung selbst eine kleine Triade von πρόοδος, μονή und ἐπιστροφή geboten zu haben, deren Anamnese jetzt einen weiteren und letzten Baustein meines versuchten Plausibilitätsnachweises für die Trias bieten soll.

Tatsächlich zeigt das Standardvorgehen der Philosophiegeschichte als Disziplin, nämlich ein Verständnisproblem, das ein Philosoph (notwendigerweise) in seinem Weltentwurf hervorbringt, und das dann von einem nachfolgenden, eigenständigen Philosophen als bleibendes Problem anders aufgefasst und sortiert (notwendigerweise) neu angegangen wird, so dass das Ergebnis in Rückapplikation auf die Fragestellung beim ersten vom Problem zur Einsicht wird, oder zumindest werden kann — tatsächlich zeigt dieses Vorgehen die dann für uns gar nicht mehr so abwegige oder auch nur befremdliche Plausibilität und Tragfähigkeit einer solchen dreiphasigen Entwicklung der Konstitution geistiger Abhängigkeiten und Zuordnungen, des Auseinanderhervorgehens geistiger Gebilde.

Es zeigt aber auch etwas anderes, worauf es mir als Schlusswort im Sinne einer offenbar immer wieder nötigen Apologie des häufig als Abschreiber und inspirationsfreien Plagiator geschmähten Dionysius doch noch ankommt: Alles, was durch die triadische Dialektik von Bewegung und Verharren konstruiert wird, ist ein αὐθυπόστατον, etwas das, obwohl zweifelsohne einem anderen verdankt, auf eigenen Füßen steht. Beides, das Eigensein und die Verbindung zum Hervorbringer, definiert dieses αὐθυπόστατον gegenüber seinem Prinzip als ein ἕτερον, ohne ein ἄλλο daraus zu machen[42]: Das heißt, als etwas eigenständig Anderes gegenüber dem Prinzip (als ἕτερον), ohne dass diese Andersheit eine Opposition darstellte und es zu diesem Prinzip in einem verleugnenden Gegensatz treten ließe (wie es beim ἄλλο der Fall ist).[43]

---

[42] Vgl. Plotin *Enn.* V 2 (11), 1, 7 ff.; ich folge hier der Deutung D. O'Briens, 'La matière chez Plotin. Son origine, sa nature', *Phronesis* 44 (1999), 45–71, v.a. 69.

[43] Was Proklos in *Elem.* 125 so ausdrückt: "Die gesamte Hervorbringungsbewegung ist gewissermaßen eine und selbstidentisch, obgleich das Hervorgebrachte etwas vom Bleibenden Unterschiedenes darstellt (ἕτερον τὸ προϊὸν τῷ μένοντι). Es scheint von ihm verschieden zu sein wegen des Unterordnungsverhältnisses, und

Eine ausgewogene und vorurteilsfreie Betrachtung der Dionysianischen Philosophie gegenüber der Proklischen könnte m.E. leicht erweisen, dass Dionysius *in philosophicis* keineswegs ein "Fälscher, der [...], um sich nicht zu verrathen, seine Quellen in tiefes Dunkel hüllen muss"[44], noch ein "unknown eccentric who [...] conceived the idea of dressing his [Proclus'] philosophy in Christian draperies" [but] "followed Proclus slavishly"[45], ist, sondern eine eigenständige Ontologie im Sinne eines ἕτερον im Vergleich zu Proklos bietet (wobei aber hervorzuheben ist, dass damit noch lange keinem geschichtsphilosophischen Automatismus des Hervorgangs das Wort gesprochen ist). Nur so kann Dionysius auch weitergehend als ein adäquater Spiegel für die Reflexion der Proklischen Trias Verwendung finden, wie ich das hier vorzuführen versucht habe. Freilich lassen sich in dieser Bespiegelung des einen im andern und im auf das Verständnis zentrierten Rückschritt von Dionysius auf Proklos nicht alle Details, nicht alle Einzelprobleme und Verstehensschwierigkeiten der Proklischen Trias lösen. Für solche Fragen des inhaltlichen und einzelthematischen Verstehens allerdings lässt sich als tröstlicher Weiterverweis sagen: es gibt ja Bücher.

Ein kurzer Nachtrag:

Christliche Philosophie stellt sich traditionell einer von zwei großen Fragen (oder bestenfalls beiden). Die erste dieser Problemfragen lautet: Wie sind die Inhalte des christlichen Glaubens und schließlich der christliche Glaube selbst vernünftig erklärbar? In Anlehnung an eine schlagwortartige Formulierung Emil Staigers: Wie kann ich als gläubiger Christ *be*greifen, was mich immer schon *er*greift?

Die zweite Frage zielt eigentlich auf dasselbe ab, nur nimmt sie nicht den Ausgangspunkt beim Glaubensbestand, um auf diesem Fragefundament eine philosophische Erklärung anzustreben. Vielmehr nimmt sie die philosophische Erklärung der Wirklichkeit als eine Basis, auf der sie vertrauensvoll die Vernunftgemäßheit des christ-

---

doch in Kontinuität mit ihm und daher ohne sich je ganz von ihm wegzulösen, da es als sein analoges Gegenstück weiterbesteht (οἷον δέ ἐστιν ἐκεῖνο)" etc. Ich möchte annehmen, dass mit diesem οἷον auch meine oben gegebene πρὸς ἕν-Deutung gestützt wird.

44 H. Koch, 'Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen', *Philologus* 54 (1895), 438–454, hier 453.

45 Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, xxvi und xxviii.

lichen Glaubens aufbaut. Die Geburtsurkunde dieser zweiten Herangehensweise stellt vielleicht die beunruhigende Bemerkung des Apostels aus dem Römerbrief (1, 19 ff.) aus, die Heiden wären wohl tatsächlich in der Lage gewesen, in der Deutung der Welt Gottes Wahrheit erkennen zu können. Dass sie es schließlich doch nicht adäquat vermochten, fährt Paulus fort, lag an ihrer moralischen Verderbtheit, nicht an der Schwäche der Vernunft. Vielleicht wird aus all dem ein wenig klarer, warum der Autor des Traktats von den göttlichen Namen vorgeben will, ein Paulusschüler zu sein. Es hat jenseits jeder Autoritätserschleichung, die ihm oft zum platten Vorwurf gemacht wird, durchaus inhaltliche Gründe: Dionysius sieht sich in einer Tradition stehend, die wie der Paulus der Apostelgeschichte (17, 18–34) den heidnischen Denkern und ihrem anonymen Gottprinzip die biblisch geoffenbarten Namen Gottes zu verstehen gibt, um auf dem Fundament dieses Glaubensbestands mit den Mitteln des alten Denkens eine vernünftige Letzterklärung anzustreben. Darin ist die Methode der ersten oben angedeuteten Problemfrage zu erkennen. Gleichzeitig zeigt der Traktat *De divinis nominibus* im Sinne und in Beantwortung der zweiten Problemfrage ein unvoreingenommenes Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der Vernunft. Denn Dionysius bietet hier eine Erklärung der Wirklichkeit, die in der Art des Denkens und in der philosophischen Grundanlage genau die des Heiden Proklos ist. Mit den Augen des Dionysius gelesen war Proklos einer derer, die beweisen, wie der menschliche Geist in der Lage wäre, *sola ratione* die Wahrheit Gottes zu erlangen. Trotz seiner erklärten Gegnerschaft zum Christentum gab die Philosophie des Proklos Diadochos ein überzeugendes, wahrheitsfähiges Fundament ab, auf dem Dionysius seinen Auffassungsgrundsätzen entsprechend die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens aufbauen und erweisen konnte.

PROKLOS ÜBER DIE TRANSZENDENZ DES EINEN BEI PLATON

Jens Halfwassen

Für Hans Krämer
zum 75. Geburtstag

I. *Proklos' Selbstverständnis als Platoniker*

Proklos versteht seine gesamte Philosophie ausdrücklich als Interpretation der Philosophie Platons.[1] An herausgehobener Stelle seines Oeuvres, nämlich zu Beginn seines systematischen Hauptwerks über die *Platonische Theologie*, gibt Proklos folgende Selbstherleitung: Die Platonische Philosophie, so heißt es dort, sei eine im göttlichen Geist verborgene Wahrheit, die den nach Wahrheit Suchenden durch einen einzigen Mann offenbart worden sei, nämlich durch Platon. Dieser habe seine Theologie, d.h. seine Metaphysik der Prinzipien, jedoch nur innerhalb der Akademie an einen kleinen Kreis von Eingeweihten weitergegeben, durch die sie überliefert wurde, der breiteren Öffentlichkeit aber sei sie unbekannt geblieben und so in Vergessenheit geraten. Erst nach langer Zeit sei die eigentliche Metaphysik (ἐποπτεία) Platons dann durch Plotin erneuert und an seine Schüler weitergegeben worden, in deren Tradition Proklos sich selbst einreiht. Er nennt hier die beiden Plotinschüler Porphyrios und Amelios, dann Iamblich und dessen Schüler Theodoros von Asine und schließlich seinen, Proklos' eigenen Lehrer Syrian.[2] An dieser Selbstherleitung des Neuplatonismus scheinen mir drei Punkte bemerkenswert:

1. Die Hervorhebung der einzigartigen Bedeutung Platons unterstreicht den Anspruch des Proklos, orthodoxer Platoniker zu sein. Sie enthält aber zugleich eine unausgesprochene Zurückweisung der

---

[1] Vgl. dazu generell J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, Kapitel I 2 und VI 2.

[2] Vgl. Procl., *Theol. Plat.* I 1, 5, 6–7, 8 Saffrey-Westerink. Dazu J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg [2]2005, 222 ff.

schon in der Alten Akademie, von Platonschülern wie Speusipp und Xenokrates vorgenommenen Zurückdatierung der Platonischen Philosophie auf Pythagoras,[3] die innerhalb des Neuplatonismus besonders von Iamblich propagiert wurde.[4] — Zwar beruft sich Proklos an anderer Stelle selbst auf die Tradition des Pythagoreismus und auf die vermeintlich noch ältere der Orphischen Mysterien[5] als die Quelle der gesamten griechischen Theologie, von der sie zuerst durch den sagenhaften Aglaophamos an Pythagoras übermittelt worden sei, und dann durch die Pythagoreer, zu denen Proklos übrigens auch Parmenides zählt, an Platon.[6] Doch Proklos betont, dass erst Platon die in diesen uralten Überlieferungen enthaltene göttliche Offenbarung der Wahrheit durch die Methode der Dialektik zur *Wissenschaft von den ersten und höchsten Prinzipien* erhoben habe.[7] Proklos unterscheidet in diesem Sinne grundsätzlich vier Weisen und Stufen der Theologie: erstens eine symbolische und mythische, die auf die Orphiker zurückgeht, zweitens eine bildhafte (aenigmatische) Theologie, die von den Pythagoreern vertreten wird, drittens eine Theologie durch unmittelbare göttliche Inspiration, die sich in den *Chaldäischen Orakeln* findet, und viertens eine dialektische und metaphysische Theologie, deren Begründer und zugleich Vollender Platon ist.[8] Diese vierte ist die höchste und eigentliche Theologie, sie hebt den Wahrheitsgehalt der drei anderen Stufen in sich auf. Die Traditionen der Orphiker, der Pythagoreer und der Chaldäer relativieren darum die Bedeutung Platons als des eigentlichen Interpreten der göttlichen Wahrheit in keiner Weise. Proklos versteht sich deshalb ausdrücklich

---

[3] Dazu bleibt grundlegend W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962; vgl. jetzt auch J.M. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy* (347–274 BC), Oxford 2003, passim, bes. 59 ff.

[4] Vgl. dazu D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989. Dazu, dass Iamblich dabei speziell an Speusipp anknüpft, vgl. J. Halfwassen, 'Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipientheorie Jamblichs', *Rheinisches Museum* 139 (1996), 52–83.

[5] Dass der Orphismus in Wirklichkeit nicht vorpythagoreisch ist und dass die ältesten orphischen Lehren mit den ältesten pythagoreischen Lehren übereinstimmen, zeigte bekanntlich E.R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt ²1991, 83 ff. Vgl. zum Orphismus und seiner Deutung im antiken Platonismus L. Brisson, *Oprhée et l' orphisme dans l' Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995.

[6] Vgl. Procl., *Theol. Plat.* I 5, 25, 24 ff. Vgl. dazu H.D. Saffrey, 'Accorder entre elles les traditions théologiques: une charactéristique du néoplatonisme athénien', in: E.P. Bos/P.A. Meijer (Hgg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992, 35–50.

[7] Vgl. Procl., *Theol. Plat.* I 4, 20, 15–19; den Terminus τῶν πρωτίστων ἀρχῶν ἐπιστήμη gebraucht Proklos ibid. I 9, 38, 7.

[8] Vgl. Procl., *Theol. Plat.* I 4, 20, 1–25.

als *Platoniker* und nicht als Pythagoreer, und zwar mit der Begründung, dass nur Platon die Prinzipien und die Stufen des Seins in ihrer hierarchischen Ordnung mit hinreichender Deutlichkeit unterschieden habe.[9] Dieses Selbstverständnis verbindet Proklos mit Plotin und trennt ihn von Iamblich.

2. Proklos beruft sich ausdrücklich auf die *innerakademische* Lehre Platons und rechnet mit deren gleichsam unterirdischer Vermittlung innerhalb der platonischen Schultradition bis zu Plotin. Wie wir seit den Forschungen von Léon Robin, Erec Robertson Dodds, Cornelia de Vogel, Philip Merlan und vor allem von Hans Krämer wissen, ist das keine Diadochenkonstruktion, sondern eine aus den Quellen breit belegbare historische Tatsache.[10]

3. Bemerkenswert ist schließlich Proklos' klare Hervorhebung der epochalen Bedeutung Plotins für die geschichtliche Entwicklung des Platonismus. Die entscheidende Zäsur, die für uns heute den Übergang vom Mittelplatonismus zum Neuplatonismus markiert, erkennt Proklos dabei in Plotins Erneuerung der innerakademischen Metaphysik Platons, also derjenigen Prinzipientheorie, welche die Totalität des Seienden aus dem *Einen* als dem absoluten Prinzip, das alles begründet und selber einer Begründung weder bedürftig noch fähig ist, ableitet.[11] Durch seine Erneuerung dieser Metaphysik des Einen gelang Plotin eine einheitliche und systematisch fundierte Gesamtdeutung der Philosophie Platons, die auch die wahre Bedeutung der Platonischen Dialoge allererst wirklich erschloss. Den Plotin vorangehenden Mittelplatonikern war dagegen weder das eine noch das andere gelungen — ihre Platondeutung bleibt vielmehr weithin experimentierend.[12] — Proklos behauptet also nicht einfach das Bestehen

---

9 Vgl. Procl., *Theol. Plat.* I 3, 13, 6–16, 18. Vgl. Plot. V 1, 8–9 und dazu T.A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel und Stuttgart 1979, 34–38.

10 Verwiesen sei hier nur auf das Standartwerk von H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam ²1967. Zu den Ergebnissen dieses Buches vgl. auch meinen Versuch eines Resümees, das die in den letzten 35 Jahren erzielten weiteren Erkenntnisse einbezieht: J. Halfwassen, 'Der Ursprung der Geistmetaphysik. Die wiederentdeckte Einheit des antiken Platonismus', in: T.A. Szlezák (Hg.), *Platonisches Philosophieren*. Zehn Vorträge zu Ehren von H.-J. Krämer, Hildesheim/Zürich/New York 2001, 47–65.

11 Grundlegend dazu bleiben die Standardwerke von H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Amsterdam ²1967 und K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart ²1968.

12 Wie stark gleichwohl auch im Mittelplatonismus die innerakademische Lehre Platons und ihre Weiterführungen durch Speusipp und Xenokrates weiterwirken, zeigte nach Krämer, *Ursprung der Geistmetaphysik* vor allem das Standartwerk von

einer einheitlichen und ununterbrochenen Tradition des Platonismus von der Akademie bis zu Plotin, sondern er ist sich über den innovatorischen Charakter von Plotins Platonismus gegenüber dem vorangehenden Mittelplatonismus völlig im Klaren. Er deutet aber die Erneuerung des Platonismus durch Plotins Metaphysik des Einen — historisch ganz zu recht, wie mir scheint[13] — als die Wiederaufnahme der henologischen Prinzipienphilosophie Platons, die im Mittelplatonismus zugunsten einer sowohl an Platons *Timaios* als auch an Xenokrates orientierten Nous-Theologie stark in den Hintergrund getreten war, ohne indes ganz verdeckt zu werden; denn bei Denkern wie Eudoros, Moderatos und im Pythagoreer-Referat des Sextus Empiricus tritt sie in Gestalt ihrer Pseudomorphose im Neupythagoreismus deutlich hervor, und auch bei Numenios wird sie erkennbar.[14]

Die zentrale systematische Differenz zwischen dem Mittelplatonismus und dem von Plotin erneuerten Platonismus, in dem Proklos den echten, von den Verkürzungen der Mittelplatoniker gereinigten Platonismus sieht, besteht also vor allem anderen in der Bestimmung des höchsten Prinzips. Die alles entscheidende Differenz liegt dabei aber nicht darin, ob das höchste Prinzip als Einheitsgrund konzipiert wird oder nicht. Denn *alle* Mittelplatoniker hatten ihr höchstes Prinzip als den letzten Einheitsgrund für die Totalität alles Seienden angesehen und in diesem Sinne eine *henologische* Metaphysik vertreten, auch wenn sie das Höchste dann auch noch als das Sein selbst (αὐτοόν) und als den höchsten Geist (πρῶτος νοῦς) bestimmt hatten. Die entscheidende Differenz besteht vielmehr in der Einsicht Plotins, dass der absolute Grund aller Einheit *nichts als das Eine selbst* ist und darum weder als Sein noch als Geist bestimmt werden darf, weil er damit bereits in

---

J.M. Dillon, *The Middle Platonists*, London/Ithaca ²1996. Dillon und Krämer stimmen auch darin überein, dass beide die deutlichen Lehrunterschiede zwischen den verschiedenen Denkern und Richtungen innerhalb des Mittelplatonismus in weitem Umfang durch die unterschiedlichen Einflüsse von Speusipp einerseits und Xenokrates andererseits und ihre Auswirkungen auf die jeweilige Platondeutung erklären.

13 Das ist meine These in: J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München/Leipzig ²2006.

14 Diese vorplotinische Präsenz der Lehre vom überseienden Einen und ihre Herkunft aus Platons *Parmenides* bewies zuerst E.R. Dodds, 'The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One', *Classical Quarterly* 22 (1928), 129–142. Wichtig für die Tradition einer negativen Henologie im Mittelplatonismus und Neupythagoreismus sind die Arbeiten von J. Whittaker, 'Epekeina nou kai ousias', *Vigiliae Christianae* 23 (1969), 91–104; ders., 'Neopythagoreanism and the transcendent Absolute', *Symbolae Osloenses* 45 (1970), 77–86; ders., 'Neupythagoreismus und negative Theologie', in: C. Zintzen (Hg.), *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981, 169–186.

die Vielheit hineingezogen würde. Darin, dass das Absolute nichts ist als das Eine selbst, dass es also jenseits aller denkbaren Bestimmungen, auch jenseits des Seins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) und jenseits des Geistes (ἐπέκεινα νοῦ) ist, liegt die *Transzendenz* des Absoluten, die konsequent gedacht *absolute Transzendenz*, also *Transzendenz über die Totalität* alles überhaupt Denkbaren sein muss.[15] Der von Plotin erneuerte Platonismus macht die Transzendenz des Absoluten zum Zentrum seiner Platondeutung. Wenn Proklos beansprucht, dieses Platonverständnis sei das einzig richtige und angemessene, dann muss er zeigen können, dass die Lehre von der Transzendenz des Einen über Sein und Geist keine Neuerung Plotins ist, sondern sich bei Platon selbst nachweisen lässt. Eben diesen Nachweis zu führen, unternimmt Proklos vor allem im 2. Buch seiner *Platonischen Theologie*. Er scheint mir aus zwei Gründen von höchstem Interesse zu sein: Er ist nämlich nicht nur zentral für den Neuplatonismus, er ist darüber hinaus auch wichtig im Blick auf Platon selbst: Denn ich möchte die These vertreten, dass Proklos überzeugend bewiesen hat, dass Platon die Lehre von der Transzendenz des Absoluten über Sein und Geist vertreten hat.

II. *Die Platondeutung des Origenes*

Das 2. Buch der *Platonischen Theologie* ist die systematischste und geschlossenste Darstellung der Theorie des absoluten Einen, die wir in Proklos' umfangreichem Oeuvre und darüber hinaus wohl im gesamten Neuplatonismus finden.[16] In den ersten drei Kapiteln entfaltet Proklos eine eingehende systematische Argumentation dafür, dass die Totalität des Seienden notwendig *bipolar*, nämlich durch Einheit *und* Vielheit zugleich strukturiert ist, und dass genau darum der absolute Einheitsgrund des Ganzen alles Seienden selbst als reine Einheit das

---

15 Vgl. dazu Halfwassen, *Aufstieg zum Einen*, bes. 81–97 und 150–182; ders., *Hegel*, 257–273; ders., *Plotin*, 43-58. Dass die Transzendenz über die Totalität für Plotins Begriff des Absoluten konstitutiv ist, betonte zu Recht schon G. Huber, *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basel 1955, 49 ff, 53 ff, bes. 58 ff, der darin allerdings noch spezifisch Spätantikes sehen wollte.

16 Eine kommentierte zweisprachige Ausgabe dieses Textes bereite ich für die "Philosophische Bibliothek" des Felix Meiner Verlags (Hamburg) vor; sie erscheint voraussichtlich 2007.

Sein und alle Seinsbestimmungen radikal transzendieren muss.[17] Im vierten Kapitel sichert Proklos dieses Ergebnis dann gegen die mittelplatonische Platondeutung ab, derzufolge das höchste Prinzip selber Geist ist und insofern mit der höchsten Stufe des Seins zusammenfällt.

Als den Hauptvertreter dieser Deutung nennt Proklos hier *Origenes*, der wie Plotin ein Schüler des Ammonios war.[18] Dieser Origenes kann auch deswegen nicht der gleichnamige Christ gewesen sein,[19] weil dieser in seinen erhaltenen Schriften wie zahlreiche Mittelplatoniker, z. B. der von ihm bekämpfte Kelsos, schwankt zwischen einer Bestimmung des höchsten Prinzips als Geist und einer Transzendenz über Sein und Geist.[20] Von dem Platoniker Origenes berichtet Porphyrios, dass er — ganz anders als der vielschreibende Christ — nur zwei Bücher verfasst habe, die beide nicht erhalten sind, und zwar eine Schrift *Über die Dämonen* und eine weitere, welche die im Mittelplatonismus übliche, aber doch nicht unumstrittene Gleichsetzung des höchsten Prinzips mit dem Schöpfergott des Platonischen *Timaios* verteidigt;[21] diese zweite Schrift enthält also die Prinzipientheorie des Origenes,[22] was Proklos von ihr berichtet, stammt aus diesem Buch. Proklos berichtet nun, dass Origenes den Geist nicht nur als die höchste Stufe des Seienden angesehen habe, sondern darüber hinaus als das Höchste, Vollkommenste und Ursprünglichste schlechthin, und zwar mit der Begründung, dass das ursprünglich Seiende (πρώτως ὄν) auch das ursprünglich Eine (πρώτως ἕν) sei.[23] Diese Begründung führt Proklos auf die These des Aristoteles von der

[17] Vgl. Procl., *Theol. Plat.* II 1–3. Die eigentlich grundlegende Argumentation findet sich im ersten Kapitel. Ich habe sie eingehend kommentiert in: Halfwassen, *Hegel*, 401–411.

[18] Vgl. zu ihm die Monographie mit kommentierter Sammlung der Fragmente von K.-O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, München 1962. Zu seiner Lehre vom höchsten Prinzip dort 98–113; zu Proklos' Auseinandersetzung mit ihr vgl. H.D. Saffrey, in: ders./L.G. Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne* II, éd. et trad., Paris 1974, X–XX.

[19] Für die Gleichsetzung des Platonikers mit dem Christen plädiert jetzt T. Böhm, 'Origenes — Theologe und (Neu-)Platoniker? Oder: Wem soll man misstrauen: Eusebius oder Porphyrius?', *Adamantius* 8 (2002), 7–23.

[20] Vgl. z. B. Orig., *princ.* I 1, 6; *Cels.* VI 64 und VII 45.

[21] Vgl. Porph., *Plot.* 3, 29 ff. Porphyrios berichtet dort, Origenes habe die Schrift über die Identität des Schöpfers mit dem höchsten Prinzip unter Gallienus verfasst, der 253 Kaiser wurde; in diesem Jahr starb der Christ Origenes an den Folgen der Folter. — Zwischen dem höchsten Prinzip und dem Schöpfer unterscheidet z. B. Numenios, fr. 12 und fr. 21 des Places.

[22] So zu Recht Saffrey, in: Saffrey/Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne* II, XI f.

[23] Vgl. Procl., *Theol. Plat.* II 4, 31, 4–22 (= Orig., fr. 7 Weber).

Konvertibilität des Seienden mit dem Einen zurück, die schon Plotin kritisiert hatte.[24] Proklos betrachtet die Konvertibilität des Seienden und des Einen zu recht nicht nur als unplatonisch, sondern geradezu als antiplatonisch, weil sie sich direkt gegen Platons Ansetzung des Einen als Prinzip des Seins richtet; darum verweigert er Origenes sogar den Ehrentitel eines Platonikers. Gegen dessen aristotelische "Ketzerei" (καινοτομία), wie Proklos sie nennt, argumentiert er nun nicht mehr systematisch, sondern philologisch und texthermeneutisch. Sein Beweisziel dabei ist nicht, dass die Konvertibilitätsthese in der Sache falsch ist, was Proklos bereits im ersten Kapitel des 2. Buchs der *Platonischen Theologie* gezeigt hatte, sondern dass sie mit Platons Lehre unvereinbar ist. Dazu weist er durch genaue Textinterpretation nach, dass Platon in vier zentralen Passagen seiner Dialoge die Transzendenz des Absoluten über das Sein und den Geist ausdrücklich lehrt oder zumindest implizit voraussetzt; es handelt sich um Stellen aus der *Politeia*, dem *Sophistes* und dem *Parmenides*, wo Platon diese Lehre vertritt, und aus dem *Philebos*, wo er sie voraussetzt. Sehen wir uns diese Stellen und ihre Interpretation durch Proklos nun genauer an.

III. *Proklos' Deutung der Platonischen Schlüsseltexte für die Transzendenz des Absoluten*

1. Natürlich beruft sich Proklos für die Transzendenz des Absoluten zuerst auf das Sonnengleichnis, an dessen Ende — dem kompositorischen Höhepunkt der gesamten *Politeia*[25] — die berühmte und von Proklos wörtlich zitierte Wendung steht, das Gute selbst sei keine Seiendheit, sondern noch jenseits des Seins, an Ursprünglichkeit und Mächtigkeit über das Sein hinaus.[26] Dies ist unbestreitbar der deutlichste Textbeleg für die Seinstranszendenz des Absoluten im gesamten Schriftwerk Platons. Proklos deutet ihn so, dass die Seinstranszendenz des Guten dessen Geisttranszendenz einschließt.[27] Aus der

---

[24] Vgl. Procl., *Theol. Plat.* II 4, 31, 16–22; vgl. Plot. VI 9, 2 gegen Ar., *Metaph.* IV 2, 1003 b 22 ff.

[25] Vgl. die genaue Strukturanalyse des Aufbaus der *Politeia* von T.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/New York 1985, 271–326; jetzt auch ders., *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin 2003, 54–71, bes. 67 ff.

[26] Pl., *R.* VI 509 b 8–10: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Zitiert bei Procl., *Theol. Plat.* II 4, 32, 20–22.

[27] Procl., *Theol. Plat.* II 4, 32, 1–34, 8.

Proportionsanalogie zwischen dem sinnlichen Sehen und der geistigen Einsicht ergibt sich nämlich eindeutig, dass nicht nur das Seiende und seine Erkennbarkeit, sondern ebenso der Geist und seine Erkenntnisfähigkeit Prinzipiate des Guten sind,[28] so wie nicht nur das Werdende und seine Sichtbarkeit, sondern auch das Auge und seine Sehkraft Prinzipiate bzw. "Emanationen" (ἐπίρρυτα) der Sonne sind, wie Platon wörtlich sagt.[29] Platons Text macht ebenso deutlich, dass die Prinzipiate des Guten, nämlich Geist (νοῦς),[30] Erkenntnis (ἐπιστήμη bzw. γνῶσις)[31] und Wahrheit (ἀλήθεια),[32] aber ebenso Sein (εἶναι)[33] und Seiendheit (οὐσία)[34] zwar von der Art des Guten (ἀγαθοειδές) sind, dass sie aber von dem Guten selbst in seiner Transzendenz unterschieden werden müssen.[35] So wie das Licht und das Sehen zwar sonnenhaft sind, aber deshalb nicht mit der Sonne selbst identisch sind,[36] so heißt es mit Bezug auf das Wissen und die Wahrheit ausdrücklich, sie seien zwar ἀγαθοειδές,[37] das Gute selbst aber sei ἄλλο καὶ τίμιον,[38] μειζόνως τιμητέον[39] und ὑπὲρ ταῦτα.[40] Der Transzendenz des Guten über seine "ontologischen" Prinzipiate εἶναι und οὐσία entspricht im Text also ganz klar eine Transzendenz auch über die "gnoseologischen" Prinzipiate νοῦς, ἐπιστήμη, γνῶσις und ἀλήθεια, ja die Transzendenz über das Sein wird sogar als *Steigerung* der vorher ausgesprochenen Transzendenz über Erkenntnis und Wahrheit eingeführt,[41] so dass Proklos zu recht interpretiert, dass die Seinstranszendenz des Absoluten dessen Geist- und Erkenntnistranszendenz einschließt.[42]

---

28 Vgl. Pl., *R.* VI 508 b 12 ff.
29 Pl., *R.* VI 508 b 6–7.
30 Pl., *R.* VI 508 c 1. d 6.
31 Pl., *R.* VI 508 e 3. 5. 6; 509 a 6.
32 Pl., *R.* VI 508 e 1. 4; 509 a 1. 6; vgl. 508 d 5.
33 Pl., *R.* VI 509 b 7; vgl. 508 d 5 (τὸ ὄν).
34 Pl., *R.* VI 509 b 8.
35 Vgl. Pl., *R.* VI 508 e 1–509 b 10.
36 Vgl. Pl., *R.* VI 509 a 1 ff. mit Verweis auf 508 a 11 ff.
37 Pl., *R.* VI 509 a 3.
38 Pl., *R.* VI 508 e 5–6.
39 Pl., *R.* VI 509 a 4–5.
40 Pl., *R.* VI 509 a 7.
41 Das ergibt sich nicht nur aus der Steigerung der Transzendenzprädikate von ἄλλο über μειζόνως und ὑπέρ bis zu ἐπέκεινα und ὑπερβολή, sondern auch aus der Wendung μὴ μόνον [...] ἀλλὰ καί [...] (*R.* VI 509 b 6–7), mit der die "ontologische" Transzendenz nach der "gnoseologischen" eingeführt wird. Vgl. Szlezák, *Idee des Guten*, 67: "Mit der 'Jenseitigkeit' des Guten sind wir auf dem Höhepunkt einer sorgfältig aufgebauten Klimax angelangt."
42 Vgl. Procl., *Theol. Plat.* II 4, 32, 23–33, 7.

Proklos deutet das Sonnengleichnis ganz selbstverständlich von der von Aristoteles für Platon referierten Gleichsetzung des Guten selbst mit dem Einen selbst her,[43] die so zu verstehen ist, dass das absolute Eine das von Platon im Sonnengleichnis wie in der gesamten *Politeia* absichtlich zurückgehaltene Wesen des Guten ist.[44] Die Gleichsetzung des Guten selbst mit dem Einen wurde, soweit ich sehe, von allen antiken Platonikern akzeptiert, so dass sie in der gesamten Antike niemals kontrovers war. Diese *henologische* Interpretation verleiht der Seinstranszendenz des Guten nun zugleich ihre systematische Schärfe und Klarheit. Proklos sagt, dass das Absolute die gesamte Dimension des Geistes und ebenso die gesamte Dimension des Intelligiblen und des Seins "kraft seiner absoluten Einheit" (καθ' ἕνωσιν) transzendiert.[45] Darin steckt das Grundaxiom des Platonismus, dass jede Vielheit das Eine voraussetzt, und dass das Eine selbst in seiner Absolutheit aus aller Vielheit, auch aus jeder nur begrifflichen Vielheit, herausgenommen ist.[46] Angewendet auf das Thema des Sonnengleichnisses, also die Begründung des geistigen Erkennens und des κόσμος νοητός der Ideen im Absoluten, besagt das, dass Geist und Erkenntnis und ebenso Sein, Seiendheit und Wahrheit *Formen von Einheit* und damit Prinzipiate des Einen selbst sind, dass sie aber eben als *Formen* von Einheit, also als *bestimmte* Einheiten notwendig immer in Vielheit *eingeschränkte* Einheiten sind und niemals die reine oder absolute Einheit selbst, die über alle Formbestimmtheit hinaus ist;[47] darum sind sie zwar von der Art des Einen und Guten, aber nicht das Eine oder Gute selbst.

Proklos führt schließlich noch einen weiteren Grund gegen die Gleichsetzung des Guten mit dem Geist und dem Seienden an: das erste Prinzipiat des überseienden Absoluten sei dem Gleichnis zufolge nämlich weder der Geist noch die Seiendheit, sondern das intelligible "Licht der Wahrheit",[48] welches das Sein und den Geist erst vollende und dadurch beide ἀγαθοειδές mache, so wie das von der Sonne ausgehende Licht das Auge und das von ihm Gesehene erst "sonnenhaft" mache. Proklos betont dabei, dass die οὐσία und der νοῦς durch ihre Teilhabe am Licht der Wahrheit die ihnen zukommende *Einheit* (ἕνωσις) erlangten und *dadurch* göttlich seien und vereint mit dem

---

43 Vgl. Ar., *Metaph.* XIV 4, 1091 b 13–15; *EE* I 8, 1218 a 15–32.
44 Vgl. Pl., *R.* VI 506 d 8 ff. zur absichtlichen Zurückhaltung des Wesens des Guten.
45 Procl., *Theol. Plat.* II 4, 32, 23–26.
46 Vgl. Procl., *Elem.* 1. 5.
47 Vgl. meine Deutung in: Halfwassen, *Aufstieg zum Einen*, 251–263.
48 Vgl. Pl., *R.* VI 508 d 5.

Prinzip alles Seienden.[49] Wie das Sonnenlicht die Kraft ist, welche das Sehen als Vereinigung von Auge und Sichtbarem erst ermöglicht, ebenso interpretiert Proklos das Geist und Sein vereinigende Licht der Wahrheit als die ursprüngliche Kraft der *Setzung von Einheit*, die von dem Einen selbst ausgeht und alle Formen von Einheit in der Vielheit ursprünglich konstituiert und vollendet. Weil οὐσία und νοῦς jeweils Formen von Einheit in der Vielheit sind — denn das Sein ist der Inbegriff aller ideenhaften Bestimmtheit und der Geist ist die Einheit der Strukturmomente des Denkenden, des Gedachten und des beide vereinigenden Denkaktes — darum sind sie weit davon entfernt, mit dem Absoluten, dem Ursprung aller Einheitssetzung, identisch zu sein.[50]

Proklos betont, das Sonnengleichnis allein reiche schon aus, um die Transzendenz des Absoluten über das Sein und den Geist für Platon zu belegen. Dennoch sei es eine gute hermeneutische Regel, ein aus der Interpretation *eines* Textes gewonnenes Ergebnis durch weitere Texte zu bestätigen.[51] Diese mehrfache Absicherung verfährt nicht einfach nach der Maxime, "doppelt genäht hält besser", sondern sie widerlegt den möglichen (und gerade heute sehr beliebten) Einwand, das Sonnengleichnis sei eine vereinzelte Passage, auf deren These von der absoluten Transzendenz des höchsten Prinzips Platon in anderen Dialogen nie wieder zurückkomme.

2. Proklos entnimmt Platons kritischer Auseinandersetzung mit den Ontologien der Vorsokratiker im *Sophistes* zwei fundamentale Thesen: 1. Die Vielheit des Seienden (der ὄντα) setzt die Einheit des Seins (des ὄν) voraus, das selber keines der vielen Seienden ist; 2. die Einheit des Seins setzt das Eine selbst (αὐτὸ τὸ ἕν) voraus, das selbst weder Sein noch Seiendes ist.[52] Die erste These ergibt sich aus Platons Auseinandersetzung mit den pluralistischen Theorien der Vorsokratiker vor Parmenides, die zweite ergibt sich aus seiner Auseinandersetzung mit dem eleatischen Monismus. Beide Thesen finden sich wirklich in Platons Text.

(1) Den pluralistischen Positionen der frühen Vorsokratiker wirft Platon nämlich vor, sie verwechselten jeweils bestimmte Seiende mit dem Sein selbst und könnten darum die Totalität des Seienden gar nicht als seiend begreifen. Wenn nämlich konkrete Bestimmungen

49 Procl., *Theol. Plat.* II 4, 33, 5–21.
50 Vgl. Procl., *Theol. Plat.* II 4, 33, 22–34, 8.
51 Procl., *Theol. Plat.* II 4, 34, 9–13.
52 Procl., *Theol. Plat.* II 4, 34, 14–35, 9.

wie das Warme oder das Kalte und ebenso, wenn rein intelligible Bestimmungen wie Ruhe oder Bewegung einander ausschließende Gegensätze darstellen, dann kann man nicht einen dieser Gegensätze mit dem Sein identifizieren, ohne dadurch das jeweilige Gegenteil nichtseiend zu machen. Wenn man das Warme mit dem Sein gleichsetzt, dann ist das Kalte nichtseiend, und wenn man die Ruhe mit dem Sein gleichsetzt, dann ist Bewegung nichtseiend, und ebenso umgekehrt.[53] Platons Ideendialektik zeigt aber, dass Bewegung und Ruhe notwendig beide gleichermaßen Seinscharakter besitzen müssen, soll das Seiende nicht unverstehbar sein. Denn ohne die Ruhe, d.h. die Unveränderlichkeit des Sich-Gleichbleibens, wäre das Seiende gar nicht das, was es ist, wäre also gar nicht wahrhaft seiend und wäre auch nicht als das, was es ist, erkennbar, weil Erkenntnis die stabile Bestimmtheit des Zu-Erkennenden zur Bedingung hat. Ohne Bewegung wäre das Seiende aber genau so wenig erkennbar. Denn der Akt des denkenden Erkennens (νοεῖν) ist ebenso eine Bewegung wie das Erkanntwerden selbst.[54] Also müssen sowohl die Bewegung als auch die Ruhe zum Sein gehören, und wenn beide gleichermaßen seiend sind, dann kann weder die eine noch die andere die "Idee des Seienden" (ἰδέα τοῦ ὄντος)[55] oder das Sein selbst sein. Die einander entgegengesetzten Seienden besitzen also ihren Seinscharakter oder ihre Seiendheit nicht aus ihnen selbst und aufgrund ihres je eigenen, besonderen Wesens, sondern durch ihre Teilhabe an dem sie transzendierenden Sein selbst, dessen Einheit die Vielheit der verschiedenen und entgegengesetzten Seienden erst ermöglicht.

(2) Damit aber macht sich Platon keineswegs den eleatischen Monismus in modifizierter Form zu eigen. Parmenides wirft Platon nämlich vor, er habe falscherweise das Sein (ὄν), das Ganze (ὅλον) und das Eine (ἕν) miteinander identifiziert. Dagegen unterscheidet Platon das Eine im Sinne des absoluten Einen sowohl von dem Sein als auch von dem Ganzen in der Weise, dass dem Sein und dem Ganzen jeweils Einheitscharakter zukommen muss, ohne dass sie deshalb mit dem Einen selbst identisch wären; sie sind vielmehr dessen Prinzipiate, so wie die vielen verschiedenen Seienden die Prinzipiate des Seins sind.[56] Der Ausgangspunkt von Platons Argumentation ist dabei die Einsicht, dass jede denkbare Bestimmung, jedes sachhaltige Etwas (τί) notwen-

[53] Vgl. Pl., *Sph.* 243 d 8–e 6, 249 e 7–250 d 4.
[54] Vgl. Pl., *Sph.* 248 d 10–249 d 4.
[55] Pl., *Sph.* 254 a 8–9.
[56] Vgl. Pl., *Sph.* 244 b 6–245 b 10.

dig Einheitscharakter besitzen muss, weil es anders gar nicht gedacht werden könnte;[57] dieser Einsicht hätte Parmenides durchaus zugestimmt,[58] und Platon beansprucht ja auch, dass seine Kritik an Parmenides kein Vatermord sein soll.[59] Er macht aber gegen Parmenides geltend, dass das Sein nicht sowohl ein Ganzes als auch differenzlose, absolute Einheit sein kann, weil sich Ganzheit und absolute Einheit im Sinne von reiner Einfachheit gegenseitig ausschließen. Denn Ganzheit meint notwendig immer einen Inbegriff intelligibler, also mindestens gedanklich unterscheidbarer Bestimmungsmomente, die insofern die Teile oder Momente des Ganzen sind, wie ja auch das Parmenideische Eine Sein durch eine Vielheit von σήματα gedacht wird, die begrifflich unterschiedene Bestimmungen des Seins darstellen.[60] Das absolut oder wahrhaft Eine (ἀληθῶς ἕν) dagegen müsse κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον absolut frei von jeder Form von Vielheit sein, so betont Platon gegen Parmenides;[61] darum könne das Eine selbst weder das Sein noch das Ganze sein.[62] Dieser Begriff des absoluten Einen, dem in seiner reinen Einfachheit keine Form von Vielheit zukommen kann, nicht einmal eine rein gedankliche Vielheit, ist nicht eleatisch, sondern genuin platonisch; Platon gewinnt ihn durch die kritische Auflösung des eleatischen Einheitsbegriffs, der ὀρθὸς λόγος des ἕν, auf den Platon sich beruft, ist sein eigener.[63] Platon argumentiert dabei so, dass das Sein weder für den Fall, dass es eleatisch als Ganzheit konzipiert wird, mit dem Einen selbst identisch sein kann, weil es als Ganzes eine interne Vielheit aufweist,[64] noch auch für den entgegengesetzten Fall, dass es anti-eleatisch nicht als Ganzheit aufgefasst wird, weil auch dann das Sein *und* das Eine noch immer eine Zweiheit wären.[65] Platons Kritik richtet sich also *nicht* gegen die Gleichsetzung des Seins mit dem Ganzen, sondern ausschließlich gegen die des Seins mit dem Einen. Die eleatische Bestimmung des Seins als Ganzheit wird von Platon nicht nur nicht kritisiert, sondern sogar bestätigt, wenn er bemerkt, dass das Sein sich selbst fehlen würde, wenn ihm der Cha-

---

57 Pl., *Sph.* 244 b 12 ff.

58 Vgl. Parm., fr. 8, 5–6: ἐστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές.

59 Vgl. Pl., *Sph.* 241 d.

60 Vgl. Pl., *Sph.* 244 d 14–245 b 2 mit Zitat von Parm., fr. 8, 43–45.

61 Pl., *Sph.* 245 a 8–9: Ἀμερὲς δήπου δεῖ παντελῶς τό γε ἀληθῶς ἓν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον εἰρῆσθαι.

62 Vgl. Pl., *Sph.* 245 a 1–6, b 8–10.

63 Grundlegend dazu Krämer, *Arete bei Platon*, bes. 541 ff.; ders., 'Epekeina tes ousias', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 1–30.

64 Vgl. Pl., *Sph.* 244 e 2 ff.

65 Vgl. Pl., *Sph.* 245 b 7 ff.; vgl. *Prm.* 142 b 5 ff.

rakter der Ganzheit fehlte, so dass es selbst nicht seiend wäre.[66] Das Sein muss ebenso wie das Ganze und wie jede andere Idee Einheitscharakter besitzen; da es aber weder die reine Einheit selbst noch eine einzelne Idee ist, so ist es offenbar in der Weise Eines, dass es das Ganze seiner Bestimmungen, also wohl das Ganze aller Ideen ist. Der Charakter der Einheit ist dabei aber weder mit dem Sein selbst noch mit seiner Ganzheit identisch, sondern er kommt dem Sein nur als Bestimmung (πάθος) zu, und zwar durch seine Teilhabe an dem absoluten Einen, das als reine Einheit das Sein in seiner Bestimmungsvielheit notwendig transzendiert.[67] So wie die vielen Seienden nur dadurch seiend sind, dass sie am Sein partizipieren, so ist das Sein selbst nur dadurch Einheit, dass es an dem Einen selbst teilhat; und so wie die Einheit des Seins die Vielheit der Seienden transzendiert, so transzendiert das Eine selbst das Sein und alle Seinsbestimmungen in einer *doppelten* Transzendenz.[68]

Platons kritische Auseinandersetzung mit den ontologischen Ansätzen seiner Vorgänger läuft also wirklich auf die Transzendenz des absoluten Einen über das Sein und alles Seiende hinaus. Sie schließt aber ebenso die Bestimmung des höchsten Prinzips als Geist aus, weil der Geist seiend ist, nämlich das Ursprünglichste und Höchste, dem Sein zukommt.[69] Denn er ist ja das vollkommene Sein (παντελῶς ὄν), das nach Platon nicht ohne Bewegung, Leben, Einsicht und Geist sein kann, weil es sonst nicht vollkommen wäre.[70] — Für Proklos ist der Geist das höchste Seiende, das nicht nur dem absoluten Einen, sondern auch dem Sein selbst, der Seinsmonade nachgeordnet ist, wobei die Seinsmonade freilich ihrerseits in der Weise der einfaltenden Einheit Geist in sich enthält.[71] Man muss diese Proklische Differenzierung aber nicht mitmachen, um sein Argument schlagend zu finden, dass Geist Sein enthält und darum nicht das Eine selbst sein kann.

3. Der *Philebos* enthält anders als die *Politeia* und der *Sophistes* keinen direkten Beleg für die Transzendenz des Einen. Proklos kann aber zeigen, dass er sie in der Sache voraussetzt, weil seine zentrale These anders nicht verstanden werden kann.[72] Thema des *Philebos* ist

---

66 Pl., *Sph.* 245 c 1–5.
67 Pl., *Sph.* 245 a 1–c 2; vgl. *Prm.* 158 a 3–6.
68 Dazu Halfwassen, *Aufstieg zum Einen*, 222 ff.
69 Vgl. Procl., *Theol. Plat.* II 4, 35, 4–9.
70 Vgl. Pl., *Sph.* 248 e 6 ff.
71 Vgl. Procl., *Theol. Plat.* III 9, 35, 8–24. Dazu W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. ²1979, 93–106.
72 Vgl. Procl., *Theol. Plat.* II 4, 35, 10–36, 11.

das Gute, aber nicht das Gute als metaphysisches Prinzip wie im Sonnengleichnis, sondern das Gute des menschlichen Lebens, das ἀνθρώπινον ἀγαθόν.[73] Gleichwohl setzt eine Theorie über das ἀνθρώπινον ἀγαθόν die Metaphysik des ἀγαθόν als Prinzip voraus, weil das ἀνθρώπινον ἀγαθόν ein Prinzipiat des ἀγαθόν schlechthin ist, weshalb seine Bestimmung gewisse Rückschlüsse auf sein Prinzip zulässt.[74] Diese Voraussetzung macht Proklos ausdrücklich, und sie scheint mir angesichts von Platons Denkweise, die keine Verselbständigung der Ethik gegenüber der Metaphysik kennt, ganz unvermeidlich zu sein.

Das ἀνθρώπινον ἀγαθόν ist dasjenige, in dessen Besitz die Seele sich vollkommen selbst genügt (παντάπασιν ἱκανῶς)[75] und so die εὐδαιμονία erreicht. Im *Philebos* stellt sich nun heraus, dass zur vollkommenen Erfüllung weder die Lust noch der Geist für sich allein ausreichen, sondern nur eine Vereinigung von νοῦς und ἡδονή.[76] Wenn aber schon für uns das vollkommene Gute nicht allein und ausschließlich im Besitz des νοῦς besteht, dann ergibt sich notwendig, dass auch das Prinzip des ἀνθρώπινον ἀγαθόν, das ἀγαθόν schlechthin, nicht mit dem Geist identisch sein kann, sondern dass es auch den vollkommensten Geist noch transzendiert, so wie ja auch die vollkommene Erfüllung unseres Lebens mehr ist als bloß unsere Geistestätigkeit.[77] In dieser Weise ergibt sich auch aus dem *Philebos* die Transzendenz des Guten, des höchsten Prinzips, über den Geist, auch wenn sie nicht direkt ausgesprochen wird. Denn wenn das Gute als solches ursprünglich als Geist zu bestimmen wäre, dann müsste auch für uns die Präsenz des Geistes zur absoluten Erfüllung ausreichen. Doch unser Geist genügt sich nicht selbst, sondern er bedarf der beseligenden Anschauung des Vollkommenen und der damit verbundenen Lust, um erfüllt zu sein.[78]

4. Am Ende kommt Proklos nur noch relativ kurz auf denjenigen Text zu sprechen, der für ihn wie für jeden Neuplatoniker seit Plotin das wichtigste Zeugnis für die absolute Transzendenz des Einen überhaupt ist: auf die erste Hypothesis des *Parmenides*.[79] Die erste Hypothesis entfaltet genau jenen ὀρθὸς λόγος des ἕν, auf den sich Platon im *Sophistes* gegen Parmenides beruft.[80] Wenn der *Sophistes* chronologisch

---

[73] Vgl. Pl., *Phlb.* 11 b–c.
[74] Vgl. Procl., *Theol. Plat.* II 4, 35, 20 ff.; vgl. Pl., *Phlb.* 28 c–31 b.
[75] Vgl. Pl., *Phlb.* 60 c 2–4.
[76] Vgl. Pl., *Phlb.* 20 b–22 b.
[77] Vgl. Procl., *Theol. Plat.* II 4, 35, 18–22.
[78] Vgl. Procl., *Theol. Plat.* II 4, 35, 22–36, 11.
[79] Vgl. Procl., *Theol. Plat.* II 4, 36, 12–37, 3.
[80] Vgl. Pl., *Sph.* 245 a 8–9 mit *Prm.* 137 c 4 ff.

später als der *Parmenides* ist, wofür wohl alles spricht, dann dürfte Platons Berufung auf den ὀρθὸς λόγος des ἕν sogar einen deutlichen Rückverweis auf die erste Hypothesis des *Parmenides* darstellen. Jedenfalls legt Platon hier exakt denselben Begriff von reiner Einheit als absoluter Einfachheit und Ausschluss aller Vielheit zugrunde wie in seiner Kritik am Parmenideischen Einen Sein im *Sophistes*. In der ersten Hypothesis des *Parmenides* entfaltet er diesen Begriff des Absoluten zu einer konsequent negativen Henologie, die Urbild und Hauptquelle aller späteren negativen Theologie ist. Wird nämlich das Eine nur in sich selbst betrachtet, dann weist es als *reine Einheit* jedwede Bestimmung strikt von sich ab; es steht als solches *jenseits* aller überhaupt denkbaren Bestimmungen, weil jede denkbare Bestimmung es in die Vielheit hineinziehen würde. Man kann darum nichts von ihm aussagen, noch nicht einmal, dass es ist oder dass es Eines ist, weil es damit bereits eine Zweiheit wäre; die duale Struktur der Prädikation verfehlt prinzipiell die reine Einfachheit des Absoluten, weshalb dieses überhaupt nur durch konsequente Verneinung aller Bestimmungen gedacht und gesagt werden kann.[81]

Proklos betont, dass der *Parmenides* die Gleichsetzung des Absoluten mit dem Sein ausschließt, weil die erste Hypothesis dem Einen selbst am Ende ausdrücklich auch das Sein (εἶναι, οὐσία) selbst, den Inbegriff von Bestimmtheit überhaupt, abspricht.[82] Proklos deutet diese Negation des Seins wie alle auf das Absolute bezogenen Negationen als negative Transzendenzaussage: das Eine selbst "transzendiert auch das Sein" (ἐξῄρηται καὶ τῆς οὐσίας),[83] und zwar in der Weise, dass es gerade aufgrund seiner absoluten Transzendenz (κατ' ἄκραν ὑπεροχὴν ἐξῃρημένον) der Grund des Seins (τὸ τῆς οὐσίας αἴτιον) ist.[84]

Proklos entnimmt dem Text der ersten Hypothesis ferner *vier* Argumente gegen die Gleichsetzung des Absoluten mit dem Geist. Auch wenn eine explizite Verneinung des Geistes unter den Negationen der ersten Hypothesis nicht vorkommt, so ist sie doch in drei anderen Negationen der Sache nach mitenthalten. Denn *erstens* ist der Geist im Sinne Plotins, aber auch schon nach den Andeutungen von Platon

---

81 Vgl. Pl., *Prm.* 137 c 4–142 a 6; dazu meine Interpretation in: Halfwassen, *Aufstieg zum Einen*, 298–405.

82 Procl., *Theol. Plat.* II 4, 36, 12–16 mit Verweis auf Pl., *Prm.* 141 e 7–10.

83 Procl., *Theol. Plat.* II 4, 36, 15.

84 Procl., *Theol. Plat.* II 4, 36, 17–18.

selbst im *Sophistes* und im *Timaios* mit dem Sein identisch;[85] darum bedeutet die Verneinung des Seins zugleich die des Geistes, so dass das Eine selbst Sein und Geist gleichermaßen transzendiert.[86] *Zweitens* kommt dem mit dem vollkommenen Sein des *Sophistes* identischen Geist nach Platons dortigen Ausführungen sowohl Ruhe als auch Bewegung zu, nämlich sowohl das unwandelbare Sich-Gleichbleiben des ewigen Seins als auch die Tätigkeit des Denkens. Dem absoluten Einen aber spricht Platon Bewegung und Ruhe zugleich ab, es transzendiert beide gleichermaßen.[87] *Drittens* kehrt der Geist in seinem Vollzug zu sich selbst zurück und ist in sich selbst, wenn er sich selbst denkt. Dagegen ist das Eine selbst in seiner Transzendenz weder in sich selbst noch in einem anderen.[88] Die Verneinung des Insichseins und die Verneinung von Ruhe und Bewegung vom Absoluten schließen darum ebenso wie die Verneinung des Seins die Gleichsetzung des Absoluten mit dem Geist aus. Als *viertes* Argument gegen diese Gleichsetzung führt Proklos an, dass sie den Unterschied zwischen dem absoluten Einen der ersten und dem seienden Einen der zweiten Hypothesis aufheben würde. Damit würde aber zugleich der Unterschied zwischen dem Prinzip und dem Prinzipiat, dem Einen selbst und dem Sein, aufgehoben und so Platons kritische Differenzierung des eleatischen Einheitsgedankens rückgängig gemacht.[89]

IV. *Speusipp als Kronzeuge für die Transzendenz des Einen*

Der *Parmenides* schließt in der Tat eine Bestimmung des höchsten Prinzips als Sein und als Geist aus, wenn die erste Hypothesis eine negative Theologie des Absoluten darstellt, deren Negationen als negative Transzendenzaussagen verstanden werden müssen, was Proklos voraussetzt.[90] Wir wissen aber, dass Origenes genau diese Voraussetzung wie zahlreiche moderne Platoninterpreten bestritten hat und

---

[85] Vgl. Pl., *Sph.* 248 e f mit *Ti.* 30 c ff.; dazu Krämer, *Ursprung der Geistmetaphysik,* 194–207 mit weiteren Belegen (*R.* VI 500 b ff.; *Prm.* 157 c ff.; *Testimonium Platonicum* 25A, in: Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre,* 485).

[86] Procl., *Theol. Plat.* II 4, 36, 17–19.

[87] Procl., *Theol. Plat.* II 4, 36, 19–22 mit Verweis auf Pl., *Sph.* 248 e 6–249 c 4 und *Prm.* 138 b 7–139 b 3.

[88] Procl., *Theol. Plat.* II 4, 36, 22–25 mit Verweis auf Pl., *Prm.* 138 a 2–b 6.

[89] Procl., *Theol. Plat.* II 4, 36, 25–37, 3 mit Verweis auf Pl., *Prm.* 142 b 1 ff. und 157 c 1 ff.

[90] Dass sie in der Tat nicht anders verstanden werden *können,* habe ich zu zeigen versucht in Halfwassen, *Aufstieg zum Einen,* 280 ff.

die erste Hypothesis rein negativ, als kritische Destruktion eines übersteigerten Begriffs von absoluter Einheit interpretierte. Wir wissen von dieser so modern anmutenden Deutung des Origenes, weil niemand anders als Proklos sie uns referiert. Proklos berichtet von ihr natürlich nur deshalb, um sie zu widerlegen. Seine Widerlegung finden wir im 6. und 7. Buch seines großen *Parmenides*-Kommentars.[91]

Ganz am Schluss der ersten Hypothesis, nachdem er dem absoluten Einen Sein, Erkennbarkeit, Sagbarkeit und Benennbarkeit abgesprochen hat, fragt der *Platonische* Parmenides seinen Gesprächspartner, den jungen Aristoteles, ob es denn möglich sei, dass es sich mit dem Einen so verhalte. Die Antwort des jungen Aristoteles lautet, ihm scheine das nicht so.[92] Diese negative Antwort ist übrigens die einzige *eigene* Meinungsäußerung des Gesprächspartners, der sonst nur "Ja", "Wie meinst du das" oder "Warum" antworten darf, im ganzen Dialog. Sie zeigt, dass Aristoteles dem weisen Parmenides nicht zu folgen vermocht hat, was in Platons Dialogen dem Gesprächspartner gerade bei der Eröffnung allerhöchster Einsichten immer so ergeht; so reagiert z. B. auch Glaukon auf die Eröffnung der Seinstranszendenz des Guten in der *Politeia* mit einem Amusement (μάλα γελοίως),[93] das nur Unverständnis verrät. Für den Platonleser sind solche Stellen natürlich immer auch ein Test, ob *er* mehr verstanden hat als der überforderte Gesprächspartner des Philosophen.

Origenes jedenfalls hat sich die Meinung des jungen Aristoteles zu eigen gemacht und aus ihr auf die negative Bedeutung der ersten Hypothesis und die Unhaltbarkeit des in ihr entfalteten Begriffs des absolut Einen geschlossen.[94] Dagegen argumentiert Proklos in dreifacher Weise. (1) Er macht *erstens* geltend, rein logisch könne die Unhaltbarkeit nur entweder daraus folgen, dass die Voraussetzung, also die absolute Vielheitslosigkeit des Einen, falsch oder unmöglich sei, oder daraus, dass die Schlussfolgerungen, aus denen sich die Negationen des Seins, der Erkennbarkeit und der Sagbarkeit des Einen ergeben haben, logisch fehlerhaft gewesen seien (Origenes hatte natürlich das erste gemeint). Die Argumentation sei aber logisch fehlerfrei und die Voraussetzung, dass dem Einen selbst keinerlei Vielheit zukommen könne, sei nicht nur nicht unmöglich, sondern sie werde im

91 Procl., *In Prm.* VI 1064, 21–1066, 16 Cousin; *In Prm.* VII 64, 1-16. 36, 8-31 K.-L. (515, 66-80. 499, 6-31 St.); vgl. die Zusammenstellung der Texte bei Saffrey, in: Saffrey/Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne* II, XII–XX.

92 Pl., *Prm.* 142 a 3–8.

93 Pl., *R.* VI 509 c 1; vgl. auch *Smp.* 209 e 5–210 a 4.

94 Vgl. Procl., *In Prm.* VII 64, 1-10 K.-L. (515, 66-75 Steel); *In Prm.* VI 1065, 1–7.

Sophistes ausdrücklich als notwendig und zutreffend bezeichnet. Also kann die erste Hypothesis aus logischen Gründen keine *reductio ad absurdum* sein, da sie nichts enthält, was in Platons Augen absurd wäre.[95]

(2) Proklos zeigt ferner, dass das Ergebnis, das Aristoteles für unmöglich hält, nämlich die Verneinung schlechthin aller Bestimmungen vom absolut Einen, Platons in anderen Schriften belegbarer Lehrmeinung durchaus entspricht. Denn im *Sophistes* bezeichne Platon die absolute Vielheitslosigkeit des Einen selbst, aus der im *Parmenides* alle weiteren Negationen abgeleitet werden, gerade als den ὀρθὸς λόγος des ἕν. Aus dem Sonnengleichnis ergebe sich die Transzendenz des absoluten Ursprungs über alles Sein und alles Erkennen, und in seiner Bestimmung der Aufgabe der Dialektik im 7. Buch der *Politeia* fordere Platon ausdrücklich, der Dialektiker müsse den Urgrund durch Negation aller Bestimmungen von allem Seienden "abziehen" (ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελών, *ab aliis omnibus entibus removens*),[96] Platon formuliere dort also das Programm einer negativen Theologie, mithin genau das, was in der ersten Hypothesis des *Parmenides* durchgeführt werde. Auf die Unsagbarkeit des Absoluten weise Platon außerdem im *2. Brief* hin.[97]

(3) Proklos beruft sich für die absolute Transzendenz des Einen und für die Richtigkeit seiner henologischen Interpretation der ersten Hypothesis schließlich auch auf eines der interessantesten und aufschlussreichsten Zeugnisse zur ungeschriebenen Lehre Platons.[98] Er zitiert nämlich im Wortlaut ein Zeugnis Speusipps, in dem dieser als "Lehre der Alten" folgendes berichtet: "Sie glaubten nämlich, das Eine sei über das Seiende erhaben und Ursprung des Seienden, und sie haben Es sogar von der Verhältnisbestimmung als Prinzip befreit. Weil sie aber meinten, dass nichts von den anderen Dingen entstünde, wenn man das Eine selbst, allein in sich selbst betrachtet, ohne alle weiteren Bestimmungen, rein an sich selbst zugrunde legt, ohne Ihm

---

95 Procl., *In Prm.* VI 1065, 10–1066, 5; *In Prm.* VII 36, 18-26. 64, 11-13. 66, 2-8 K.-L. 499, 17-500, 2. 515, 76-78. 516, 1-7 (499 ... Steel).

96 Pl., *R.* VII 534 b 9, zitiert bei Procl., *In Prm.* VII 64, 18 f. K.-L. (515, 82-84 Steel); vgl. dazu H.-J. Krämer, 'Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon', in: J. Wippern (Hg.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienphilosophie*, Darmstadt 1972, 394–448. Krämer kommt zu dem gleichen Ergebnis wie Proklos, nämlich dass Platon damit das Pogramm einer negativen Bestimmung des Absoluten formuliert.

97 Procl., *In Prm.* VII 64, 13-29. 66, 4-15 K.-L. (515, 79-93. 416, 3-14 St.) mit Verweis auf Pl., *Sph.* 245 a–b, *R.* 509 a–b und 534 b–c, *2. Brief* 312 e.

98 Procl., *In Prm.* VII 38, 32-40, 17 K.-L. (501, 61-79 Steel) = *Testimonium Platonicum* 50, in: Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, 530 f.

irgend ein zweites Element hinzuzusetzen, darum haben sie die unbestimmte Zweiheit als Prinzip der Seienden eingeführt."[99]

Proklos bezieht diese "Lehre der Alten", mit denen Speusipp vermutlich die Pythagoreer gemeint hat,[100] umstandslos auf Platon, der bei Speusipp namentlich nicht genannt wird. Trotzdem ist Proklos damit ganz im Recht, denn Aristoteles bezeichnet die "unbestimmte Zweiheit", die nach Speusipps Bericht zur Ableitung des Seienden unentbehrlich ist, ausdrücklich als ein ἴδιον Platons, das diesen von den Pythagoreern *unterscheide*.[101] Da Speusipp selber zwar ebenfalls ein eigenes Prinzip der Vielheit angenommen, dieses aber nicht als unbestimmte Zweiheit konzipiert hat, ist eindeutig und ausschließlich Platon derjenige, dessen Lehre Speusipp referiert, und Proklos ist das offenbar so selbstverständlich, dass er es nicht einmal eigens begründet. Dass Proklos Zugang zu Texten Speusipps hatte, steht außer Frage, enthält doch auch sein *Euklidkommentar* eine Reihe wichtiger Speusipp-Fragmente;[102] außerdem zitiert Proklos den noch älteren Vorsokratiker Parmenides gerade im *Parmenideskommentar* ausführlichst und wörtlich.

Das Zeugnis Speusipps ist nun aus drei Gründen höchst aufschlussreich. Es ist nämlich *erstens* das einzige Zeugnis über Platons ungeschriebene Lehre, das uns über das Motiv berichtet, das Platon zur Einführung eines Prinzips der Vielheit motiviert hat. Es bezeugt *zweitens* die absolute Transzendenz des Einen und begründet gerade *mit ihr* die Einführung der unbestimmten Zweiheit. Weil nämlich das Eine selbst in seiner Absolutheit nicht nur das Sein, sondern schlechthin alle Denkbarkeit radikal transzendiert, darum ist das Denken auch nicht imstande, die Prinzipiate des Einen, das Sein und die Vielheit seiner Bestimmungen, auf eine begrifflich vollziehbare Weise aus dem Einen selbst abzuleiten. Das Eine selbst entzieht sich in seiner Transzendenz dem Denken radikal, so radikal, dass das Eine streng genommen noch nicht einmal als Prinzip bestimmt werden darf, weil

---

[99] Speusipp bei Procl., *In Prm.* VII 40, 1-5 K.-L. (501, 62-67 Steel) = Speus., fr. 62 Isnardi Parente/fr. 48 Tarán: *Le unum enim melius ente putantes et a quo le ens, et ab ea que secundum principium habitudine ipsum liberaverunt. Existimantes autem quod, si quis le unum ipsum seorsum et solum meditatum, sine aliis, secundum se ipsum ponat, nullum alterum elementum ipsi apponens, nichil utique fiet aliorum, interminabilem dualitatem entium principium induxerunt.*

[100] Vgl. dazu Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, 56 f.

[101] Ar., *Metaph.* I 6, 987 b 25–27.

[102] Ein weiteres Speusipp-Fragment im *Parmenideskommentar* (VI 1118, 10–19) habe ich nachzuweisen versucht in: J. Halfwassen, 'Speusipp und die Unendlichkeit des Einen', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 74 (1992), 43–73.

dies eine Relation zu der prinzipiierten Wirklichkeit ausdrückt, die dem Absoluten in seiner Absolutheit nicht zukommt.[103] Vom Übersein des Absoluten führt darum kein konstruktiver Rückweg zurück zum Sein. *Drittens* berührt sich das Speusipp-Fragment in der Sache und sogar bis in den Wortlaut hinein engstens mit den ersten beiden Hypothesen in Platons *Parmenides.* Denn die erste Hypothesis thematisiert genau "das Eine selbst, allein in sich selbst betrachtet, ohne alle weiteren Bestimmungen, rein an sich selbst [...] ohne Ihm irgend ein zweites Element hinzuzusetzen";[104] dagegen setzt die zweite Hypothesis dem Einen das Sein als ein Zweites hinzu und leitet daraufhin die Vielheit der Fundamentalbestimmungen des Seienden aus der ursprünglichen Bestimmungszweiheit des seienden Einen ab. Dadurch, dass sich die beiden Momente des seienden Einen, das Sein und die Einheit, jeweils gegenseitig enthalten müssen, ergibt sich eine ins Unendliche gehende Zweiteilung des seienden Einen, in der sich das entzweiende Wesen der unbestimmten Zweiheit manifestiert; und darin, dass diese Zweiteilung stets wieder zur Bildung von seienden Einheiten führt, erweist sich die Einheit-setzende Übermacht des Einen, die auch alle Entzweiung übergreift, so dass die zweite Hypothesis von Anfang an das Zusammenwirken beider Prinzipien bei der Konstitution des Seienden zeigt.[105]

Proklos, der offenkundig auch den Kontext der von ihm im Wortlaut zitierten 5 Zeilen kannte, fasst Speusipps Äußerung so auf, dass sie sich geradezu auf die ersten beiden Hypothesen des *Parmenides* bezieht, wie eine Art Kommentar.[106] Er deutet außerdem die

---

103 Vgl. die genau entsprechende Lehre Plot. VI 8, 8, 9 ff.; VI 9, 3, 49 ff.

104 Speusipp bei Procl., *In Prm.* VII 40, 2-4 K.-L. (501, 62–64 St.).

105 Vgl. Pl., *Prm.* 142 b 5 ff, bes. 142 d 1–143 a 3.

106 Vgl. Procl., *In Prm.* VII 40m 6-17 K.-L. (501, 67-79 St.). Dazu J. Halfwassen, 'Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons *Parmenides*', in: L. Hagemann/R. Gley (Hgg.), *Hen kai plethos — Einheit und Vielheit.* Festschrift für K. Bormann, Würzburg 1993, 339–374, bes. 363 ff. — Meine These, dass sich Speusipp auf die ersten beiden Hypothesen des *Parmenides* bezieht und diese metaphysisch interpretiert, in einer Weise, die mit der neuplatonischen Deutung grundsätzlich übereinstimmt, übernimmt inzwischen J.M. Dillon, 'Plotinus, Speusippus and the Platonic *Parmenides*', *Kairos* 15 (2000), 61–74; ebenso ders., *Heirs of Plato,* 57 ff. Dagegen jetzt C. Steel, 'A Neoplatonic Speusippus?', in: *Henosis kai Philia.* Ommaggio a F. Romano, Catania 2002, 469–476; auch ders., 'Une histoire de l'interpretation du *Parménide* dans l' Antiquité', in: M. Barbanti/F. Romano (Hgg.), *Il* Parmenide *di Platone e la sua Tradizione,* Catania 2002, 11–40, bes. 17 ff. Steel hält das Fragment bei Proklos für eine Fälschung neupythagoreischer Kreise. Das begründet er u.a. damit, dass das Fragment im Wortlaut an Pl., *Prm.* 143 a 6–9 erinnert und dass die Charakterisierung der unbestimmten Zweiheit als "alterum elementum" der Formulierung bei Ar., *Metaph.* XIII 7, 1081 b 24–25 entspricht. Der neupythagoreische

unbestimmte Zweiheit tendenziell monistisch als ein reines Hilfsprinzip, das dem Einen deutlich nach- und untergeordnet ist.[107] Für beide Deutungen spricht vieles. Aber was immer man auch von ihnen halten mag, Speusipps Zeugnis belegt jedenfalls unwiderlegbar die absolute Transzendenz des Einen als Lehre Platons und bestätigt damit zugleich Proklos' henologische Deutung der ersten Hypothesis als die dem Text angemessene und einzig richtige.[108] Damit aber hat Proklos den Beweis erbracht, dass die Transzendenz des Absoluten keine Neuerung des Neuplatonismus ist, sondern im Zentrum von Platons eigener Philosophie steht.

Fälscher habe seinen Text aus diesen beiden Stellen zusammengestellt, um Speusipp und durch ihn Platon die in Wirklichkeit erst neupythagoreische Lehre vom überseienden Einen zu vindizieren. Steels Beobachtungen scheinen mir freilich das Gegenteil von dem zu beweisen, was er beweisen möchte. Die Nähe zu Formulierungen bei Platon selbst und in Referaten des Aristoteles über Platon spricht doch weit eher für einen *altakademischen* Ursprung, also für die *Echtheit* des Fragments, als für Steels Fälscherthese. Auch der Umstand, dass das Fragment die Theorie des überseienden absoluten Einen und der unbestimmten Zweiheit nicht Platon, sondern den Pythagoreern zuschreibt, spricht weder gegen Speusipp als Autor noch stützt sie eine Zuweisung dieser Prinzipientheorie an die *vorplatonischen* Pythagoreer, sondern sie entspricht einfach der pythagoreischen Selbststilisierung und Selbstmaskierung der Alten Akademie, wie schon Burkert sah (s.o. Anm. 100).

107 Procl., *In Prm.* VII 40, 6 f. K.-L. (501, 67-69 St.): *Quare testatur et iste* (sc. Speusippus) *hanc esse antiquorum opinionem de uno, quod ultra ens sursum raptum est et quod post unum interminabilis dualitas.* — Speusipp lehrte einen stufenweisen Hervorgang der Wirklichkeit aus dem Übersein des Einen (fr. 58 und 72 Isnardi Parente), wobei dieser Hervorgang gerade das Plus an Vielheit hervorbringt, das die jeweils ontologisch spätere Seinsstufe von den ontologisch früheren und das Seiende insgesamt von dem überseienden Einen unterscheidet. Darum liegt die Vermutung nahe, dass Speusipp, ähnlich wie später Plotin, einen unbegreiflichen Hervorgang auch des Vielheitsprinzips selber aus dem Einen angenommen hat. Vgl. dazu J. Halfwassen, 'Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre', *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1997), 1–21, bes. 18 ff.

108 Vgl. dazu Halfwassen, *Aufstieg zum Einen*, 282 ff.

LITERATURVERZEICHNIS/BIBLIOGRAPHY

Das Literaturverzeichnis enthält nur die in diesem Band zitierten Titel. Einen Überblick über die gesamte jüngere Literatur zu Proklos findet man in:/The bibliography contains only works that are referred to in the present volume. A complete overview about the recent literature on Proclus can be found in: C. Steel et al., *Proclus. Fifteen years of research*. An annotated bibliography, Göttingen 2002.

Abbate, M., 'Gli aspetti etico-politici della *Repubblica* nel commento di Proclo (dissertazioni VII/VIII e XI)', in: Vegetti/Abbate (eds.), *La* Repubblica, 207–218.

Abbate, M., *Dall' etimologia alla teologia. Proclo interprete del* Cratilo, Casale Monferrato 2001.

Abbate, M., 'Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo', in: M. Vegetti (ed.), *Platone. La* Repubblica V, Napoli 2003, 625–678.

Abbate, M., *Proclo, Commento alla* Repubblica (Dissertazioni I-V; VII-XII; XIV-XV; XVII), Milano 2004.

Abbate, M., *Proclo. Teologia Platonica*, Milano 2005.

Abbate, M.,'Il ‚linguaggio dell' ineffabile' nella concezione Procliana dell' Uno-in-se', *Elenchos* 22 (2001), 305–327.

Abbate, M., Rev. of O'Meara, *Platonopolis*, *Gnomon* 77 (2005), 666-670.

Andia, I. de, *Ἕνωσις. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden 1996.

Anzulewicz, H., 'Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen', in: T. Berdiadjev/G. Kapriev/A. Speer (eds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout 2000.

Arnzen, R., *Aristoteles'* De anima. *Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*, Leiden/New York/Köln 1998, 95–97.

Aubin, P., *Le problème de la 'conversion'. Étude sur un terme commun à l'Hellénisme et au Christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1963.

Bächli-Hinz, A., *Monotheismus und neuplatonische Philosophie. Eine Untersuchung zum pseudo-aristotelischen* Liber de causis *und dessen Rezeption durch Albert den Großen*, Sankt Augustin 2004.

Baltes, M., *Die Weltentstehung des Platonischen* Timaios *nach den antiken Interpreten*, 2 Bde., Leiden 1976/1978.

Baltes, M., 'Zur Philosophie des Platonikers Attikos', in: H.-D. Blume/F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum*. Festschrift für H. Dörrie (JbAC Ergänzungsband 10), Münster 1983, 38–57.

Baltes, M., 'Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?', in: M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*. Essays Presented to J. Whittaker, Aldershot 1997, 3–23 (reprint in: M. Baltes, ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart/Leipzig 1999, 351–371).

Barnes, J., *Aristotle* Posterior Analytics, Oxford ^{2}1993.

Barney, R., *Names and Nature in Plato's* Cratylus, New York/London 2001.

Bastid, P., *Proclus et le crépuscle de la pensée grecque*, Paris 1969.
Bauloye, P./Rutten, C., 'Conclusions', in: Motte/Rutten, *Aporia*, 364f.
Baxter, T.M.S., *The* Cratylus. *Plato's Critique of Naming*, Leiden 1992.
Bechtle, G., 'Göttliche Henaden und Platonischer *Parmenides*. Lösung eines Mißverständnisses?', *Rheinisches Museum* 142 (1999), 358–391.
Beckmann, A., *Num Plato artefactorum ideas statuerit*, Bonn 1889.
Beierwaltes, W., 'Das Problem der Erkenntnis bei Proklos', in: Dörrie (ed.), *De Jamblique à Proclus*, 153–183.
Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965, [2]1979.
Beierwaltes, W., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985.
Beierwaltes, W., 'Proklos' Theorie des *authypostaton*', in: ders., *Das wahre Selbst* 160–181.
Beierwaltes, W., '*Causa Sui*. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit', in: ders., *Das wahre Selbst* 123–159.
Beierwaltes, W., *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a.M. 2001.
Berg, R.M. van den, 'Towards the Paternal Harbour. Proclean Theurgy and the Contemplation of Forms', in: Segonds/Steel (eds.), *Proclus*, 425–443.
Berg, R. van den, ',Becoming like God' according to Proclus' interpretations of the *Timaeus*, the Eleusinian Mysteries, and the *Chaldaean Oracles*', in: Sharples/Sheppard (eds.), *Ancient Approaches*, 189–202.
Berg, R.M. van den, *Proclus' Hymns*. Essays, Translations, Commentary (Philosophia antiqua 90), Leiden/Köln 2001.
Berg, R.M. van den, 'What's in a Divine Name? Proclus on Plato's *Cratylus*', in: J.H.D. Scourfield (ed.), *Texts and Culture in Late Antiquity. Inheritance, Authority and Change*, Wales, forthcoming.
Bernard, H., *Hermeias von Alexandrien, Kommentar zu Platons* Phaidros (Philosophische Untersuchungen 1), Tübingen 1997.
Bernard, W., *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*, Stuttgart 1990.
Beutler, R., 'Proklos. 4. Neuplatoniker', *RE* XXIII 1 (1957), 186, 10–247, 3.
Blumenthal, H.J., 'Plutarch's Exposition of the *De anima* and the Psychology of Proclus', in: Dörrie (ed.), *De Jamblique à Proclus* (reprint in: Blumenthal, H.J., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and later Neoplatonism*, Aldershot 1993, nr. XII).
Blumenthal, H.J., 'Neoplatonic Elements in the *De Anima* Commentaries', in: *Phronesis* 21 (1976), 64 – 87 (reprint in: Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed*, 305-324).
Blumenthal, H.J., 'Proclus on perception', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 29 (1982), 1–11.
Blumenthal, H.J., 'Plotinus and Proclus on the criterion of truth', in: P. Huby/G. Neal (eds.), *The Criterion of Truth*. Essays Written in Honour of G. Kerferd, Liverpool 1989, 257–281.
Blumenthal, H.J., Rev. of O'Meara, D.J., *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, in: *Liverpool Classical Monthly* 16 (1991), 10–14.
Blumenthal, H.J., 'Some Neoplatonic views on perception and memory: similarities, differences and motivations', in: J.J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of J. Dillon*, Aldershot 1999, 319–335.

Blumenthal, H.J., *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the* De Anima, London/Ithaca, N.Y. 1996.

Blumenthal, H.J. (ed.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus, and Simplicius*. Papers and Discussions of a Colloquium held at Liverpool, 15–16 April 1982, Liverpool 1982.

Böhm, T., 'Origenes – Theologe und (Neu-)Platoniker? Oder: Wem soll man misstrauen: Eusebius oder Porphyrius?', *Adamantius* 8 (2002), 7–23.

Bos, E.P./Meijer, P.A. (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy* (Philosophia antiqua 53), Leiden/New York/Köln 1992.

Boss, G./Seel, G. (eds.), *Proclus et son influence*. Actes du colloque de Neuchatêl, juin 1985, Zürich 1987

Brisson, L., 'La figure du Kronos orphique chez Proclus. De l'orphisme au néoplatonisme, sur l'orgine de l'être humain', in: P. Bourgeaud (ed.), *L'orphisme et ses écritures*. Nouvelles recherches (*Revue de l'histoire des religions* 219), Paris 2002, 435–458.

Brisson, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, St. Augustin ²1994, 29–106.

Brisson, L., *Oprhée et l' orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995.

Buchenau, A., *Die Prinzipien der Philosophie*, Berlin 1965.

Burkert, W., *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962.

Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (übers. v. E.L. Minar Jr.), Cambridge (Mass.) 1972.

Bussanich, J., *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden 1988.

Bussanich, J., 'Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus' *Platonic Theology*', in: Segonds/Steel (eds.), *Proclus*, 291–310.

Büttner, S., *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen/Basel 2000.

Calvo, T./Brisson, L. (eds.), *Interpreting the* Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers, Sankt Augustin 1997.

Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York 1962 (= 1944).

Chiaradonna, R., 'Essence et prédication chez Porphyre et Plotin', *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 82 (1998), 577–606.

Chiaradonna, R., 'La Teoria dell'individuo in Porfirio e l'ἰδίως ποιόν Stoico', *Elenchos* 21 (2000), 303–331.

Chiaradonna, R., *Sostanza, Movimento, Analogia. Plotino critico di Aristotele* (Elenchos Suppl. 37), Napoli 2002.

Cleary, J.J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism* (Ancient and Medieval Philosophy 1, 24), Leuven 1997.

Combès, J., Damascius. *Commentaire du* Parménide *de Platon* IV. Traduction et notes, Paris 2003.

Cornford, F.M., *Plato's Cosmology. The* Timaeus *of Plato*, London 1937.

Cürsgen, D., *Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus* (Quellen und Studien zur Philosophie 55), Berlin/New York 2002.

D'Ancona Costa, C., ',To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All'. *Vita Plotini* 2, 26–27 Once Again', in: Kobusch/Erler (eds.), *Metaphysik und Religion*, 517–565.

D'Ancona Costa, C., 'Commenting on Aristotle. From late Antiquity to the Arab Aristotelianism', in: Geerlings/Schulze (eds.), *Der Kommentar*, 201–251.

Dalsgaard Larsen, B., *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972.

De Rijk, L.M., *Plato's* Sophist. *A Philosophical Commentary* (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Verhandelingen Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 133), Amsterdam/Oxford/New York 1986.

De Rijk, L.M., 'Causation and Participation in Proclus. The Pivotal Role of Scope Distinction in his Metaphysics', in: Bos/Meijer (eds.), *On Proclus*, 1–34.

Deuse, W., 'Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich', in: Zintzen (ed.), *Philosophie des Neuplatonismus*, 238–278.

Deuse, W., *Theodore von Asine.* Sammlung der Testimonien und Kommentar, Wiesbaden 1973.

Deuse, W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz 1983.

Dillon, J.M., *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta* (Philosophia antiqua, 23), Leiden 1973.

Dillon, J.M., 'Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis', in: R.B. Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism* (Studies in Neoplatonism vol. 1), New York 1976, 247–262.

Dillon, J.M., *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, Revised edition with new afterword, London/Ithaca [2]1996.

Dillon, J.M. (ed.), *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Hampshire/Brookfield 1990.

Dillon, J.M., 'Harpocration's Commentary on Plato. Fragments of a Middle Platonic Commentary', in: ders. (ed.), *The Golden Chain*, 125–146.

Dillon, J.M., 'Self-Definition in Later Platonism', in: ders. (ed.), *The Golden Chain*, 60–75.

Dillon, J.M., 'Philosophy and Theology in Proclus. Some Remarks on the ‚Philosophical' and ‚Theological' Modes of Exegesis in Proclus' Platonic Commentaries', in: F.X. Martin/J.A. Richmond (eds.), *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of J. O'Meara*, Washington 1991, 66–76.

Dillon, J.M., *Alcinous.* The Handbook of Platonism. Translated with an Introduction and Commentary, Oxford 1993.

Dillon, J.M., 'The Neoplatonic Exegesis of the *Statesman* Myth', in: C. Rowe (ed.), *Reading the* Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum, Sankt Augustin 1995, 364–374.

Dillon, J.M., 'Damascius on Procession and Return', in: Cleary (ed.), *Perennial Tradition of Neoplatonism*, 369–379.

Dillon, J.M., 'A Case-Study in Commentary. The Neoplatonic Exegesis of the Prooimia of Plato's Dialogues', in: G.W. Most (ed.), *Commentaries – Kommentare* (Aporemata 4), Göttingen 1999, 206–222.

Dillon, J.M., 'Plotinus, Speusippus and the Platonic *Parmenides*', *Kairos* 15 (2000), 61–74.

Dillon, J.M., *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 BC)*, Oxford 2003.

Dodds, E.R., 'The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One', *Classical Quarterly* 22 (1928), 129–142.

Dodds, E.R., *Proclus. The Elements of Theology.* A revised Text with Translation, Introduction, and Commentary, Oxford [2]1963.

Dodds, E.R., *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt [2]1991.

Dorandi, T., 'Antiochos d'Ascalon, in: *Dictionnaire des philosophes antiques* I, Paris 1994.

Dörrie, H., *Porphyrios'* Symmikta Zetemata. *Ihre Stellung in Geschichte und System des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* (Zetemata 20), München 1959.

Dörrie, H. (ed.), *De Jamblique à Proclus* (Entretiens sur l'Antiquité classique 21), Vandoeuvres 1975.

Dörrie, H./Baltes, M., *Der Platonismus in der Antike III. Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus.* Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993.

Dörrie, H./Baltes, M., *Der Platonismus in der Antike IV. Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I.* Bausteine 101–124: Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart/Bad Cannstatt 1996.

Dörrie, H./Baltes, M., *Der Platonismus in der Antike V. Die philosophische Lehre des Platonismus (2). Platonische Physik (im antiken Verständnis) II.* Bausteine 125–150: Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart/Bad Cannstatt 1998.

Dörrie, H./Baltes, M., *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der "Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe.* Bausteine 151-168: Text, Übersetzung, Kommentar.

Ebert, T., 'Aristotle on what is done in perceiving', *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), 181–198.

Erler, M., 'Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines *Kratylos*-Kommentars', in: Boss/Seel (eds.), *Proclus*, 179–217.

Erler, M., 'Platons Schriftkritik und der Sinn der Aporien im Parmenides nach Platon und Proklos', in: Pépin/Saffrey (eds.), *Proclus*, 153–163.

Erler, M., *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken,* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 25), Berlin/New York 1987.

Erler, M., 'Hypothese und Aporie. *Charmides*', in: T. Kobusch/B. Mojsisch (eds.), *Platon. Seine Dialoge in der neuer Forschungen*, Darmstadt 1996.

Erler, M.,'Das ‚Hörensagen' von der Idee des Guten. Ein Motiv und Platons Auffassung von der Aporie', in: G. Reale/S. Scolnicov (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin 2002, 98–114.

Fazzo, S., *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle* Quaestiones *di Alessandro di Afrodisia*, Pisa 2002.

Festugière, A.J., 'Modes de composition des commentaires de Proclus', Museum Helveticum 20 (1963), 77–100.

Festugière, A.J., 'L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles', *Museum Helveticum* 26 (1969), 281–296.

Festugière, A.J., *Proclus. Commentaire sur le* Timée, Paris 1967.

Festugière, A.J., *Proclus. Commentaire sur la* République, Paris 1970.

Festugière, A.-J., *La révélation d'Hermes Trismégiste*, III, *Les doctrines de l'âme*; IV, *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris [2]1990.

Festugière, A.-J./Mugler, C., *Commentaire sur le* Timée, Tome troisième, *Livre III* Paris 1967.

Fichte, J.G., *Anweisung zum seligen Leben*, in: R. Lauth/H. Gliwitzky, *J.G. Fichte, Gesamtausgabe* I/9, Stuttgart 1995.

Finamore, J.F./Dillon, J.M., *Iamblichus,* De anima. *Text, translation and commentary* (Philosophia antiqua 92), Leiden/Boston/Köln 2002.

Fine, G., *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford 1993.

Flasch, K. (ed.), Parusia. *Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus.* Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt a.M. 1965.
Flasch, K., *Augustin*, Stuttgart 1980.
Fronterotta, F., ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa 2001.
Fuhrer, T., *Augustin*, Contra Academicos (vel De Academicis) *Bücher 2 und 3, Einleitung und Kommentar* (Patristische Texte und Studien 46), Berlin/New York 1997.
Gaiser, K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart [2]1968.
Geerlings, W./Schulze, C. (eds.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung* (Clavis Commentariorum antiquitatis et medii aevi 2), Leiden/Boston/Köln 2002.
Gersh, S., ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ. *A Study on Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* (Philosophia antiqua 26), Leiden 1973.
Gersh, S., 'Proclus' Theological Methods: the Programme of *Theol. Plat.* I 4', in: Segonds/Steel (eds.), *Proclus*, 15–27.
Gersh, S., 'Proclus' Commentary on the *Timaeus*. The Prefatory Material', in: Sharples/Sheppard (eds.), *Ancient Approaches*, 143–153.
Gerson, L.P., *Plotinus*, London/New York 1994.
Gerson, L.P., ''Ἐπιστροφὴ πρὸς ἑαυτὸν. History and Meaning', *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), 1–32.
Gerson, L.P., 'The Study of Plotinus Today', *American Catholic Philosophical Quarterly* 71 (1997), 293–300.
Giusta, M., *L'opusculo pseudogalenico* Ὅτι αἱ ποιότητες ἀσώματοι, *edizione critica, traduzione e note* (Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche; ser. 4a, n. 34), Torino 1976.
Goulet, R., 'Notes sur la Vita Plotini (ad 19, 41: ζητητικοὺς)', in: L. Brisson u.a. (eds.), *Porphyre, La vie de Plotin, II*: Études d'introduction, Texte grec et traduction francaise, Commentaire, Notes complémentaires, Bibliographie, Paris 1992.
Goulet, R., 'Hermeias d'Alexandrie', *Dictionnaire des philosophes antiques* 3 (2000), 640.
Goulet, R./Aouad, M., 'Alexandros d'Aphrodisias', *Dictionnaire des philosophes antiques* I, Paris 1994, 125–139.
Graeser, A., *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Überlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken Platons* (Zetemata, 47), München 1969.
Graeser, A., *Plotinus' criticism of the Stoics* (Philosophia antiqua 22), Leiden 1972.
Grotz, S., 'Zwei Sprachen und das Eine Wort. Zur Identität von Meister Eckharts Werk', *Vivarium* 41 (2003), 47–83.
Gudeman, A., 'Lyseis', *RE* XII, 2 (1927), 2511–2529.
Guerard, C., 'Le danger du néant et la négation selon Proclus', *Revue philosophique de Louvain* 83 (1985), 331–354.
Guérard, C., 'L'ὕπαρξις de l'ame et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus', in: Pépin/Saffrey (eds.), *Proclus*, 335–349.
Hadot, I., *Simplicius, Commentaire sur les catégories.* Traduction commentée (Philosophia antiqua 50, 1), Leiden/New York/Köln, 1990.
Hadot, I., *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète.* Introduction et édition critique du texte grec (Philosophia antiqua 66), Leiden/New York/Köln 1996.

Hadot, I., 'Le Commentaire philosophique continu dans l'antiquité', *Antiquité Tardive* 5 (1997), 169–176.

Hadot, I., 'Der fortlaufende philosophische Kommentar', in: Geerlings/Schulze (eds.), *Der Kommentar*, 183–199.

Hadot, P., 'Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin', in: E.R. Dodds/W. Theiler, *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'antiquité classique 5), Vandoeuvres-Genève 1960, 105–141.

Hadot, P., *Plotin. Traité 38 (VI 7)*, Paris 1988.

Hadot, P., *Qu' est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995 (dt. *Wege zur Weisheit – oder was lehrt uns die antike Philosophie*, Frankfurt a. M. 1999).

Halfwassen, J., *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München/Leipzig ²2006 (¹1992).

Halfwassen, J., Speusipp und die Unendlichkeit des Einen', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 74 (1992), 43–73.

Halfwassen, J., 'Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons *Parmenides*', in: L. Hagemann/R. Gley (eds.), Hen kai plethos – *Einheit und Vielheit.* Festschrift für K. Bormann, Würzburg 1993, 339–374.

Halfwassen, J., 'Seelenwagen', *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 9 (1995), 111–117.

Halfwassen, J., 'Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipientheorie Jamblichs', *Rheinisches Museum* 139 (1996), 52–83.

Halfwassen, J., 'Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre', *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1997), 1–21.

Halfwassen, J., *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg ²2005 (¹1999).

Halfwassen, J., 'Der Ursprung der Geistmetaphysik. Die wiederentdeckte Einheit des antiken Platonismus', in: T.A. Szlezák (ed.), *Platonisches Philosophieren.* Zehn Vorträge zu Ehren von H.-J. Krämer, Hildesheim/Zürich/New York 2001, 47–65.

Halfwassen, J., *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.

Harder, R., *Plotins Schriften,* Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Bd. 1, Hamburg 1956.

Harder, R., *Plotins Schriften.* Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, Bd. 2, Hamburg 1962.

Heitsch, E., *Platon.* Phaidros, Göttingen ²1997.

Henry, P., 'Apories orales de Plotin sur les *Catégories* d'Aristote', in: J. Wiesner (ed.), *Aristoteles, Werk und Wirkung.* P. Moraux gewidmet II: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin/New York 1987, 120–156.

Hicks, R.D., *Aristotle.* De Anima, Cambridge 1907.

Höffe, O., *Aristoteles*, München 1996.

Hoffmann, P., 'Παράτασις. De la description aspectuelle des verbes grecs à une definition du temps dans le néoplatonisme tardif', *Revue des Études Grecques* 96 (1983), 1–27

Hoffmann, P., 'La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις: de Proclus à Simplicius', in: Segonds/Steel (eds.), *Proclus*, 459–489.

Hoffmann, P., Simplicius, *Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote, chapitre 2–4*, avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot, commentaire par C. Luna, Paris 2001.

Horn, C., *Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden* (Beiträge zur Altertumskunde 62), Stuttgart/Leipzig 1995.

Horn, H.-J., 'Fieber', *RAC* 7 (1969), 888. 895 f.

Huber, G., *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basel 1955.

Huby, P., *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence* (Philosophia antiqua 81). Commentary volume 4. Psychology, Leiden/Boston/Köln 1999.

Inwood, B./Donini, P., 'Stoic Ethics', in: K. Algra u.a. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 675–738.

Isaac, D. (ed.), *Proclus. Trois études sur la providence I. Dix Problèmes concernant la providence*, Paris 1977.

Isnardi Parente, M., 'Platone e la prima academia di fronte al problema delle idee degli ‚artefacta'', *Rivista critica di storia e della filosofia* 19 (1964), 123–158.

Isnardi Parente, M., Techne. *Momenti del pensiero Greco da Platone a Epicuro*, Firenze 1966.

Isnardi Parente, M., 'Le *De Ideis* d'Aristote: Platon ou Xénocrate?', *Phronesis* 26 (1981), 135–152.

Ivánka, E. von, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964.

Jackson, H., 'Plato's Later Theory of Ideas', I, *Journal of Philology* 10 (1881), 253–298; II, ibid. 11 (1882), 287–331.

Kahn, C.H., 'Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?' in: A. Laks/G.W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 55–63.

Kalligas, P., 'Forms of Individuals in Plotinus: A Re-examination', *Phronesis* 42 (1997), 206–227.

Klibansky, R./Labowsky, L., *Procli Commentarium in* Parmenidem. *Pars ultima adhuc inedita interprete G. de Moerbeka* (Plato latinus 3), London 1953.

Kobusch, T./Erler, M. (eds.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März in Würzburg (Beiträge zur Altertumskunde 160), München/Leipzig 2002.

Koch, H., 'Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen', *Philologus* 54 (1895), 438–454.

Krämer, H.-J., Ἀρετή *bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Amsterdam ²1967.

Krämer, H.-J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam ²1967.

Krämer, H.-J., ''Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 1–30.

Krämer, H.-J., *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin/New York 1971.

Krämer, H.-J., 'Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon', in: J. Wippern (ed.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienphilosophie*, Darmstadt 1972, 394–448.

Lakmann, M.-L., 'Dramatische Aufführungen der Werke Platons', in: S. Gödde/T. Heinze (eds.), Skenika. *Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption.* Festschrift H.-D. Blume, Darmstadt 2000, 277–289.

Lamberz, E., 'Proklos und die Form des philosophischen Kommentars', in: Pépin/Saffrey (eds.), *Proclus*, 1–20.

Lang, H./Macro, A.D. (eds.), *Proclus, On the Eternity of the World* – De Aeternitate Mundi, Berkeley 2001.

Lautner, P., 'Philoponus. *In De anima* III. Quest for an author', *Classical Quarterly* NS 42 (1992), 510–522.

Lautner, P., 'The distinction between φαντασία and δόξα in Proclus' *In Timaeum*', *Classical Quarterly* NS 52 (2002), 257–269.

Lefka, A./Motte, A., 'Conclusions', in: Motte/Rutten, *Aporia*, 133–150.

Lernould, A., 'La Dialectique comme Science première chez Proclus', in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 71 (1987), 509–536.

Lernould, A., 'Mathématiques et physique chez Proclus. L'interprétation proclienne de la notion de ‚lien' en *Timée* 31b-32c', in: G. Bechtle/D.J. O'Meara (eds.), *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*. Actes du colloque international, Fribourg (Suisse), 24-26 septembre 1998, Fribourg 2000, 129–147

Lernould, A., 'La divisio textus du *Timée* dans l'*In Timaeum* de Proclus (sur la physique pythagoricienne du *Timée* selon Proclus)', in: A. Neschke-Hentschke (ed.), *Le* Timée *de Platon: contributions à l'histoire de sa réception*, Louvain 2000, 63–93.

Lernould, A., *Physique et théologie. Lecture du* Timée *de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Asq 2001.

Leszl, W., *Il* De Ideis *di Aristotele e la teoria platonica delle idee*. Edizione critica del testo a cura di D. Harlfinger, Firenze 1975.

Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Kairo 1956, Paris ^{2}1978.

Libera, A. de, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris 1999.

Lloyd, A.C., 'Athenian and Alexandrian Neoplatonism', in: A.H. Armstrong (ed.), *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 302–325.

Lloyd, A.C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990.

Lowry, J.M.P., *The Logical Principles of Proclus'* stoicheiosis theologike *as Systematic Ground of the Cosmos*, Amsterdam 1980.

Luna, C., *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la* Métaphysique *d'Aristote* (Philosophia antiqua 88), Leiden 2001.

Mackenzie, M.M., 'Impasse and Explanation: from the *Lysis* to the *Phaedo*', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70 (1988), 15–45.

Madigan, A., 'Syrianus and Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle', *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986), 149–171.

Mahoney, E.P., 'Themistius and the Agent Intellect in James of Viterbo and Other Thirteenth Century Philosophers (Saint Thomas, Siger of Brabant and Henry Bate)', *Augustiniana* 23 (1973), 422–467.

Majercik, R., *The Chaldaean Oracles*, Leiden 1989.

Männlein-Robert, I., *Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse* (Beiträge zur Altertumskunde 143), München/Leipzig 2001.

Männlein-Robert, I., 'Biographie, Hagiographie, Autobiographie. Die *Vita Plotini* des Porphyrios', in: Kobusch/Erler (eds..), *Metaphysik und Religion*, 581–609.

Männlein-Robert, I., Rev. of S. Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen/Basel 2000, *Gnomon* 75 (2003), 662–666.

Mansfeld, J., 'Three notes on Albinus', *THETA–PI* 1 (1972), 61–80.

Mansfeld, J., *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text* (Philosophia antiqua 61), Leiden/New York/Köln 1994.

Mansion, S., 'Die Aporien der Aristotelischen Metaphysik', in: F.-P. Hager (ed.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969.

Martijn, M., 'The εἰκὼς μῦθος in Proclus' Commentary on the *Timaeus*', in: H. Tarrant/D. Baltzly/D.T. Runia (eds.), *Plato's Ancient Readers*, forthcoming.

Masullo, R., *Marino di Neapoli. Vita di Proclo,* Neapel 1985.

McKirahan Jr., R.D., 'Aristotle's Subordinate Sciences', *The British Journal for the History of Science* 11 (1978), 197–220.

McKirahan Jr., R.D., *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science,* Princeton 1992.

Meijer, P.A., 'Participation in Henads and Monads in Proclus' *Theologia Platonica* III 1–6', in: Bos/Meijer (eds.), *On Proclus*, 65–87.

Moraux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen* II, Berlin/New York 1984.

Morrow, G.R., *Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's* Elements, Princeton ²1992.

Morrow, G.R./Dillon, J.M., *Proclus' Commentary on Plato's* Parmenides, Princeton 1987.

Mortley, R., 'Negative Theology and Abstraction in Plotinus', *American Journal of Philology* 96 (1975), 363–377.

Mortley, R., *From Word to Silence I: The Rise and Fall of logos; II: The Way of Negation: Christian and Greek*, Bonn 1986.

Motte, A./Rutten, C., (eds.), *Aporia dans la philosophie Grecque des origines à Aristote,* Louvain-La-Neuve 2001.

Moutsopoulos, E.A., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris 1985.

Mueller, I., 'Greek Mathematics and Greek Logic', in: J. Corcoran (ed.), *Ancient Logic and its Modern Interpretations.* Proceedings of the Buffalo Symposium on Modernist Interpretations of Ancient Logic, 21-22 April 1972, Dordrecht 1974, 35–70.

Mueller, I., 'Mathematics and Philosophy in Proclus' Commentary on Book I of Euclid's *Elements*', in: Pépin/Saffrey (eds.), *Proclus*, 305–318.

Narbonne, J.-M., *Hénologie, ontologie et Ereignis: Plotin, Proclus, Heidegger,* Paris 2001.

Neschke-Hentschke, A.B. (ed.), *Le* Timée *de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception,* Louvain 2000.

Nikulin, D.V., *Matter, Imagination and Geometry. Ontology, Natural Philosophy, and Mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes*, Aldershot 2002.

Nüsser, O., *Albinus' Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Stuttgart 1992

O'Brien, D., 'La matière chez Plotin. Son origine, sa nature', *Phronesis* 44 (1999), 45–71.

O'Meara, D.J., *Michaelis Pselli Philosophica minora* II. *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, Leipzig 1989.

O'Meara, D.J., *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity,* Oxford 1989.

O'Meara, D.J., 'Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin', *Revue de Théologie et de Philosophie* 122 (1990), 145–156.

O'Meara, D.J., *Plotinus,* Oxford 1995.

O'Meara, D.J., 'Plato's Republic in the School of Iamblichus', in: Vegetti/Abbate (eds.), *La Repubblica,* 193–205.

O'Meara, D.J., 'Forms of Individuals in Plotinus: A Preface to the Question', in: J.J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism.* Essays in Honour of J. Dillon, Aldershot 1999, 263–269.

O'Meara, D.J., 'Les apories de l'Un dans la philosophie néoplatonicienne', in: P. Gisel et al. (eds.), *Le christianisme est-il un monotheisme?* Actes du 3e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande, Genf 2001.

O'Meara, D.J., *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.

O'Neill, W., 'Time and Eternity in Proclus', *Phronesis* 7 (1962), 161–165.

Opsomer, J., *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussels 1998.

Opsomer, J., 'Proclus on Demiurgy and Procession: A Neoplatonic Reading of the *Timeaus*', in: R.M. Wright (ed.), *Reason and Necessity. Essays on Plato's* Timaeus, London 2000.

Opsomer, J., 'Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30-7)', *Phronesis* 46 (2001), 154–188.

Opsomer, J., 'Who in Heaven is the Demiurge? Proclus' exegesis of *Tim.* 28 C 3–53', *Ancient World* 32 (2001), 52–70.

Opsomer, J., 'Chapitre II. Platon, § 1. Platon, *Hippias mineur, Alcibiade I, Apologie, Euthyphron, Criton, Hippias Majeur, Lysis, Charmide, Laches, Protagoras, Gorgias, Menon, Ion, Menexene, Euthydeme, Cratyle*', in: Motte/Rutten (eds.), *Aporia*, 37–59.

Opsomer, J., 'La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus', *Les Études Classiques* 71 (2003), 5–49.

Opsomer, J./Steel, C., *Proclus. On the existence of evil* (The Greek commentators on Aristotle 50), London 2003.

Pattin, A., *Le* Liber de Causis, Leuven 1966.

Pépin, J., 'Μερικώτερον – Ἐποπτικώτερον (Procl., *In Ti.* I, 204, 24–27). Deux attitudes exégetiques dans le néoplatonisme', in: *Mélanges d'histoire des réligions offerts à H.-C. Puech*, Paris 1974, 323–330.

Pépin, J., 'Les modes de l'enseignement théologique dans la *Théologie Platonicienne*', in: Segonds/Steel (eds.), *Proclus*, 1–14.

Pépin, J./Saffrey, H.-D. (eds.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens.* Actes du colloque international du CNRS, Paris 2–4 oct. 1985, Paris 1987.

Perkams, M., 'Doppelte Entelecheia. Das Menschenbild in ‚Simplikios'' Kommentar zu Aristoteles' *De anima*', *Elenchos* 24 (2003), 58–91.

Perkams, M., 'Priscian of Lydia. Commentator on the *De anima* in the tradition of Iamblichus', *Mnemosyne* 58 (2005), 510-530.

Perl, E.D., 'Pseudo-Dionysius the Areopagite', in: J. Gracia/T. Noone (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford 2002, 540–549.

Plass, P., 'The Metaphysical Aspect of Tenses in Proclus', *International Philsophical Quarterly* 33 (1993), 143–151.

Praechter, K., 'Hermeias 13', *RE* VIII, 1 (1912), 733.

Praechter, K., 'Syrianos', in: *RE II*, 8 (1932), 1728–1775.

Procli *Tria Opuscula*, ed. H. Boese, Berlin 1960.

Puglia, E., *Demetrio Lacone, Aporie Testuali ed esegetiche in Epicuro (Pherc. 1012).* Edizione, traduzione e commento (La Scuola di Epicuro 8), Napoli 1988.

Putallaz, F.-X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris 1991.

Quero Sánchez, A., *Creaturae habent esse reale. Eckharts Inquisitionsprozess aus philosophischer Sicht* (unveröffentlichtes Manuskript).

Rappe, S., *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge 2000.

Reale, G., 'Plato's Doctrine of the Origin of the World, with special reference to the *Timaeus*', in: Calvo/Brisson (eds.), *Interpreting the* Timaeus-Critias, 149–164.

Reis, B., *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*. Prolegomena, Überlieferungsgeschichte, kritische Edition und Übersetzung, (Serta Graeca 7), Wiesbaden 1999.

Reydams-Schils, G. (ed.), *Plato's* Timaeus *as Cultural Icon*, Notre Dame 2003.

Reydams-Schils, G., 'Plato's world soul: grasping sensibles without sense-perception', in: Calvo/Brisson (eds.), *Interpreting the* Timaeus-Critias, 261–265.

Riedweg, C., 'Mit Stoa und Platon gegen die Christen: Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians *Contra Galilaeos*', in: T. Fuhrer/M. Erler (eds.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Stuttgart 1999, 55–81.

Rist, J.M., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967.

Robin, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908.

Rosán, L.J., *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949.

Rosenmeyer, T.G., 'Φαντασία und Einbildungskraft: Zur Vorgeschichte eines Leitbegriffs der europäischen Ästhetik', *Poetica* 18 (1986), 197–249.

Runia, D.T., 'The Literary and Philosophical Status of Timaeus' Procemium', in: Calvo/Brisson (eds.), *Interpreting the* Timaeus-Critias, 101–118.

Saffrey, H.D., *Rezension* von Klibansky/Labowsky, *Procli Commentarium*, *Deutsche Literaturzeitung* 81 (1960), 621–629.

Saffrey, H.D., 'La *Théologie Platonicienne* de Proclus et l'histoire du néoplatonisme', in: Boss/Seel (eds.), *Proclus*, 29–44.

Saffrey, H.D., *Recherches sur le néoplatonisme après Proclus*, Paris 1990.

Saffrey, H.D., 'Accorder entre elles les traditions théologiques: une charactéristique du néoplatonisme athénien', in: Bos/Meijer (eds.), *On Proclus*, 35–50.

Saffrey, H.D., 'Syrianos', *DNP* 11 (2001), 1168–1170.

Saffrey, H.D./Segonds, A.P./Luna, C., *Marinus*, Proclus ou Sur le bonheur. Texte établi, traduit et annoté, Paris 2001 (2. tirage 2002).

Saffrey, H.D./Westerink, L.G., *Proclus,* Théologie platonicienne I-VI, texte établi et traduit, Paris 1968–1997.

Sallis, J., *Chorology. On Beginning in Plato's* Timaeus, Bloomington 1999.

Schäfer, C., 'Die ontologische Realdistinktion im *Liber de Causis*. Zum philosophiegeschichtlichen Ursprung eines metaphysischen Hauptgedankens bei Thomas von Aquin und den Thomisten', *Theologie und Philosophie* 77 (2002), 518–531.

Schäfer C., *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Context of the Treatise* On the Divine Names, Leiden u.a. 2006.

Schmitz, M., *Euklids Geometrie und ihre mathematiktheoretische Grundlegung in der neuplatonischen Philosophie des Proklos* (Epistemata. Reihe Philosophie 212), Würzburg 1997.

Schrenk, L.P., 'Proclus on Space as Light', *Ancient Philosophy* 9 (1989), 87–94.

Schwyzer, H.-R., 'Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins', *Museum Helveticum* 1 (1944), 87–99.

Sedley, D., 'Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition', in: J. Barnes/M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata* II. *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, 110–129.

Sedley, D., *Plato's* Cratylus, Cambridge 2000.

Segonds, A.P., *Proclus,* Sur le Premier Alcibiade de Platon I, Texte établi et traduit, Paris 1985.

Segonds, A.P./Steel, C. (eds.), *Proclus et la* Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain, 13–16 mai 1998, Leuven/Paris 2000.

Sharples, R.W., 'Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation', *ANRW* II, 36, 2, Berlin/New York 1987, 1199–1202.

Sharples, R.W./Sheppard, A. (eds.), *Ancient Approaches to Plato's* Timaeus (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement, 78), London 2003.

Sheppard, A., *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the* Republic (Hypomnemata 61), Göttingen 1980.

Sheppard, A., 'Proclus' Attitude to Theurgy', *Classical Quarterly* NS 32 (1982), 212–224.

Sheppard, A., 'Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus', in: Blumenthal/Lloyd (eds.), *Soul and the Structure of Being*, 1–14.

Sheppard, A., 'Plato's *Phaedrus* in the *Theologia Platonica*', in: Segonds/Steel (eds.), *Proclus*, 415–423.

Siorvanes, L., *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven/London et al. 1996.

Siwek, P., *Aristotelis Tractatus* De Anima. *Graece et Latine*, Roma 1965.

Sluiter, I., 'The Dialectics of Genre: Some Aspects of Secondary Literature and Genre in Antiquity', in: M. Depew/D. Obbink (eds.), *Matrices of Genre*, Cambridge (Mass.)/London 2000, 183–203.

Smith, A., 'Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus', *Phronesis* 23 (1978), 292–301.

Sonderegger, E., *Proklos, Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt*, Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar, Sankt Augustin 2004.

Sorabji, R., 'Myths about Non-propositional Thought', in: M. Nussbaum/M. Schofield (eds.), *Language and Logos. Studies Presented to G.E.L. Owen*, Cambridge 1982, 295–314.

Sorabji, R., *The Philosophy of the Commentators* I, London 2004.

Sorabji, R., *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London/Ithaca, N.Y. 1983.

Sorabji, R., 'General Introduction', in: C. Wildberg (ed.), *Philoponus. Against Aristotle, on the Eternity of the World*, London 1987.

Sorabji, R., 'From Aristotle to Brentano. The development of the concept of intentionality', in: H.J. Blumenthal/H.M. Robinson (eds.), *Aristotle and the Later Tradition* (Oxford Studies in Ancient Philosophy, Suppl. Vol. 1991), Oxford 1991, 228–235.

Sorabji, R. (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, London 1990.

Staab, G., *Pythagoras in der Spätantike*. Studien zu *De Vita Pythagorica* des Iamblichos von Chalkis, München/Leipzig 2002.

Stalley, R.F., 'The Unity of the State, Plato, Aristotle and Proclus', *Polis* 14 (1995), 129–149.

Steel, C., *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism. Iamblichus, Damascius and Priscianus* (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Jaargang XL, n. 85), Brussels 1978.

Steel, C., *Proclus*, Commentaire sur le *Parménide* de Platon. *Traduction de G. de Moerbeke* I-II, Leuven 1982/1985.

Steel, C., 'Proclus et les arguments pour et contre l'hypothèse des idées', *Revue de philosophie ancienne* 2 (1984), 3–27.

Steel, C., 'L'Anagogie par les apories', in: Boss/Seel (eds.), *Proclus*, 101–128.

Steel, C., 'Breathing thought. Proclus on the innate knowledge of the soul', in: Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism,* Leuven 1997.

Steel, C., 'Introduction. The Author of the Commentary *On the Soul*', in: Priscian, *On Theophrastus on Sense-Perception* with 'Simplicius', *On Aristotle On the Soul 2, 5-12,* transl. by P. Huby and C. Steel, London 1997, 105–140.

Steel, C., 'Conversion vers soi et constitution de soi selon Proclus', in: A. Charles-Saget (ed.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris 1998, 161–175.

Steel, C., 'Le *Parménide* est-il le fondement de la *Théologie Platonicienne*?', in: Segonds/Steel (eds), *Proclus*, 373–397.

Steel, C., 'Neoplatonic versus Stoic Causality: The Case of the Sustaining Cause (συνεκτικόν)', *Quaestio* 2 (2002), 77–93.

Steel, C., 'Une histoire de l'interpretation du *Parménide* dans l'Antiquité', in: M. Barbanti/F. Romano (eds.), *Il* Parmenide *di Platone e la sua Tradizione*, Catania 2002, 11–40.

Steel, C., 'A Neoplatonic Speusippus?', in: M. Barbanti/G.R. Giardina/P. Manganaro (eds.), ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. *Unione e amicizia.* Omaggio a F. Romano, Catania 2002, 469–476.

Steel, C., 'Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie', in: J.A. Aertsen/M. Pickavé (eds.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 29), Berlin 2002, 115–137.

Steel, C., 'Définitions et idées. Aristote, Proclus et le Socrate du Parménide', in: A. Motte et al. (eds.), Εἶδος, Ἰδέα, Μορφή *dans la Philosophie grecque des origines à Aristote.* Actes du colloque interuniversitaire de Liège, 29 et 30 mars 2001, Louvain-La-Neuve 2003, 593–609.

Steel, C., 'Why should we prefer Plato's *Timaeus* to Aristotle's *Physics*? Proclus' critique of Aristotle's causal explanation of the physical world', in: Sharples/Sheppard (eds.), *Ancient Approaches*, 175–187.

Steel, C./Rumbach, F., 'The Final Section of Proclus' Commentary on the *Parmenides*. A Greek Retroversion of the Latin Translation', with an English Translation by D.G. MacIsaac, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997), 211–267.

Steiner, P.M., Psyche *bei Platon* (Neue Studien zur Philosophie 3), Göttingen 1992.

Suchla, B.R., *Dionysius Areopagita. Die Namen Gottes.* Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen, Stuttgart 1988.

Szlezák, T.A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart 1979.

Szlezák, T.A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin und New York 1985.

Szlezák, T.A., 'Das Höhlengleichnis', in: O. Höffe (ed.), *Platon.* Politeia*,* Berlin 1997, 211–15.

Szlezák, T.A., *Die Idee des Guten in Platons* Politeia. *Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin 2003.

Tannery, P., 'Domninos de Larissa' [1884], in: ders., *Mémoires scientifiques* II, Paris 1912, 107 ff.

Tannery, P., 'Le manuel d'introduction arithmétique du philosophe Domninos de Larissa' [1906], in: ders., *Mémoires scientifiques* III, Paris 1915, 259 ff.

Taormina, D.P., *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre.* Quatre études, Paris 1999.

Taormina, D.P., *Plutarco di Atene. L'Uno, l'Anima, le Forme.* Saggio introduttivo, Fonti, Traduzione e Commento (Symbolon 8), Catania 1999.
Taormina, D.P., 'Procédures de l'évidence dans la *Théologie Platonicienne*', in: Segonds/Steel (eds.), *Proclus*, 29–46.
Tarán, L., *Speusippus of Athens.* A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary, Leiden 1981.
Tarrant, H., *Plato's First Interpreters*, London 2000.
Taylor, A.E., *A Commentary on Plato's* Timaeus, Oxford 1928.
Terezis, C., 'The Metaphysical Foundation of Gnoseology in Neoplatonic Proclus (412-485)', *Philosophical Inquiry* 16 (1994), 62–73.
Theiler, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin/Zürich ²1964 (unveränderter Nachdruck der ersten Auflage 1934 mit neuem Vorwort).
Tornau, C., *Plotin*, Ennaden *VI 4–5* [*22–23*]. Ein Kommentar (Beiträge zur Altertumswissenschaft 113), Stuttgart/Leipzig 1998.
Tornau, C., *Plotin: Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 2001.
Trouillard, J., *Proclos*, Éléments de Théologie, Paris 1965.
Trouillard, J., 'La μονή selon Proclos', in: *Le Néoplatonisme*, Paris 1971, 229–238.
Trouillard, J., *L'un et l'âme selon Proclos*, Paris 1972.
Trouillard, J., 'Übereinstimmung der Definitionen der Seele bei Proklos', in: Zintzen (ed.), *Philosophie des Neuplatonismus*, 307-330.
Trouillard, J., 'Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne', in: *Néoplatonisme*, mélanges offerts à J. Trouillard, Paris 1981, 17.
Trouillard, J., *La mystagogie de Proclos*, Paris 1982.
Van Riel, G., *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists* (Philosophia antiqua 85), Leiden/Boston/Köln 2000.
Vegetti, M., 'Enciclopedia e antienciclopedia: Galeno e Sesto Empirico', in: G. Cambiano/L. Canfora/L. Lanza (eds.), *Lo spazio letterario delle Grecia antica* I 3, Rom 1994, 333–359.
Vegetti, M./Abbate, M. (eds.), *La* Repubblica *di Platone nella tradizione antica*, Napoli 1998.
Verbeke, G., 'Les apories aristoteliciénnes sur les temps', in: J. Wiesner (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung.* P. Moraux gewidmet I, Berlin/New York 1985, 98–122.
Vinel, N., 'Sur les ὄγκοι et les δυνάμεις du *Timée* 31 c 5. Contre les interprétations modernes', *Les Études Classiques* 71 (2003), 51–70.
Vlastos, G., 'The Disorderly Motion in the *Timaeus*', *Classical Quarterly*, 33 (1939), 71–83; reprint in: R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, 379–399.
Vorwerk, M., *Plotins Schrift* Über den Geist, die Ideen und das Seiende. Enneade *V 9 [5].* Text, Übersetzung, Kommentar, München 2001.
Wallis, R.T., *Neoplatonism*, London ²1995.
Watson, G., 'Unfair to Proclus?', *Phronesis* 27 (1982), 101–106.
Watson, G., Phantasia *in Classical Thought*, Galway 1988.
Weber, K.-O., *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, München 1962.
Westenberger, I., *Galeni qui fertur* De qualitatibus incorporeis *libellus*, Inauguraldissertation Marburg 1906.
Westerink, L.G., 'Exzerpte aus Proklos' *Enneaden*-Kommentar bei Psellos', *Byzantinische Zeitschrift* 52 (1959), 1–10.
Westerink, L.G., *Lectures on the* Philebus *Wrongly Attributed to Olympiodorus.* Text, Translation, Notes and Indices, Amsterdam 1959.

Westerink, L.G., *The Greek Commentaries on Plato's* Phaedo I. *Olympiodorus* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 92), Amsterdam 1976.

Westerink, L.G., 'The Alexandrian Commentators and the Introductions to their Commentaries', in: Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed*, 325–348.

Westerink, L.G./Combès, J., *Damascius. Traité des premiers principes* I. *De l'inefffable et de l'un*, Paris 1986.

Westra, L., 'Proclus' Ascent of the Soul towards the One in the *Elements of Theology*: Is it Plotinian?', in: Boss/Seel (eds.), *Proclus*, 129–143.

Whittaker, J., ''Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας', *Vigiliae Christianae* 23 (1969), 91–104.

Whittaker, J., 'Neopythagoreanism and Negative Theology', *Symbolae Osloenses* 44 (1969), 91–104.

Whittaker, J., 'Neopythagoreanism and the transcendent Absolute', *Symbolae Osloenses* 45 (1970), 77–86.

Whittaker, J., 'The Historical Background of Proclus' Doctrine of the αὐθυπόστατα', in: Dörrie (ed.), *De Jamblique à Proclus*, 193–230.

Whittaker, J., 'Neupythagoreismus und negative Theologie', in: C. Zintzen (ed.), *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981, 169–186.

Whittaker, J., 'Proclus and the Middle Platonists', in: Pépin/Saffrey (eds.), *Proclus*, 277–291.

Whittaker, J./Louis, P., *Alcinoos,* Enseignement des doctrines de Platon *[*= Didaskalikos*]*, introduction, texte établi et commenté, Paris 1990.

Wilpert, P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.

Wittwer, R., 'Aspasian Lemmatology', in: A. Alberti/R.W. Sharples (eds.), *Aspasius. The earliest extant Commentary on Aristotle's Ethics* (Peripatoi 17), Berlin/New York 1999, 51–84.

Wurm, K., *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3* (Quellen und Studien zur Philosophie 5), Berlin/New York 1973.

Zintzen, C. (ed.), *Die Philosophie des Neuplatonismus* (Wege der Forschung 436), Darmstadt 1977.

INDEX RERUM

Das Sachregister beruht im Wesentlichen auf Hinweisen der Beiträger, es erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

This index relies mostly on proposals of the contributors. It does not aim at completeness. English words which are very similar to their German equivalents are not listed separately.

INDEX NOMINUM ANTIQUORUM

Für mit * versehene Autoren vgl. auch den Index locorum.
For names marked with an * cf. also the Index locorum.

INDEX LOCORUM

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

K.A. ALGRA, F.A.J. DE HAAS
J. MANSFELD, D.T. RUNIA

13. Nicolaus Damascenus. *On the Philosophy of Aristotle.* Fragments of the First Five Books, Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary by H. J. Drossaart Lulofs. Reprint of the 1st (1965) ed. 1969. ISBN 90 04 01725 9
14. Edelstein, L. *Plato's Seventh Letter.* 1966. ISBN 90 04 01726 7
17. Gould, J. B. *The Philosophy of Chrysippus.* Reprint 1971. ISBN 90 04 01729 1
18. Boeft, J. den. *Calcidius on Fate.* His Doctrine and Sources. 1970. ISBN 90 04 01730 5
20. Bertier, J. *Mnésithée et Dieuchès.* 1972. ISBN 90 04 03468 4
21. Timaios Lokros. *Über die Natur des Kosmos und der Seele.* Kommentiert von M. Baltes. 1972. ISBN 90 04 03344 0
23. Iamblichus Chalcidensis. *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta.* Edited with Translation and Commentary by J. M. Dillon. 1973. ISBN 90 04 03578 8
24. Timaeus Locrus. *De natura mundi et animae.* Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung von W. Marg. Editio maior. 1972. ISBN 90 04 03505 2
26. Gersh, S. E. *Κίνησις ἀκίνητος.* A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus. 1973. ISBN 90 04 03784 5
27. O'Meara, D. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin.* Étude historique et interprétative. 1975. ISBN 90 04 04372 1
28. Todd, R. B. *Alexander of Aphrodisias on the Stoic Physics.* A Study of the *De Mixtione* with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary. 1976. ISBN 90 04 04402 7
29. Scheffel, W. *Aspekte der platonischen Kosmologie.* Untersuchungen zum Dialog 'Timaios'. 1976. ISBN 90 04 04509 0
31. Edlow, R.B. *Galen on Language and Ambiguity.* An English Translation of Galen's *De Captionibus* (On Fallacies), With Introduction, Text and Commentary. 1977. ISBN 90 04 04869 3
34. Epiktet. *Vom Kynismus.* Herausgegeben und übersetzt mit einem Kommentar von M. Billerbeck. 1978. ISBN 90 04 05770 6
35. Baltes, M. *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten.* Teil 2. Proklos. 1979. ISBN 90 04 05799 4
39. Tarán, L. *Speusippus of Athens.* A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary. 1982. ISBN 90 04 06505 9
41. O'Brien, D. *Theories of Weight in the Ancient World.* Four Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A Study in the Development of Ideas 2. Plato: Weight and Sensation. The Two Theories of the 'Timaeus'. 1984. ISBN 90 04 06934 8
45. Aujoulat, N. *Le Néo-Platonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie.* Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle. 1986. ISBN 90 04 07510 0
46. Kal, V. *On Intuition and Discursive Reason in Aristotle.* 1988. ISBN 90 04 08308 1
48. Evangeliou, Ch. *Aristotle's Categories and Porphyry.* 1988. ISBN 90 04 08538 6
49. Bussanich, J. *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus.* A Commentary on Selected Texts. 1988. ISBN 90 04 08996 9
50. Simplicius. *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction

de I. Hadot. I: Introduction, première partie (p. 1-9, 3 Kalbfleisch). Traduction de Ph. Hoffmann (avec la collaboration d'I. et P. Hadot). Commentaire et notes à la traduction par I. Hadot avec des appendices de P. Hadot et J.-P. Mahé. 1990. ISBN 90 04 09015 0

51. Simplicius. *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. III: Préambule aux Catégories. Commentaire au premier chapitre des Catégories (p. 21-40, 13 Kalbfleisch). Traduction de Ph. Hoffmann (avec la collaboration d'I. Hadot, P. Hadot et C. Luna). Commentaire et notes à la traduction par C. Luna. 1990. ISBN 90 04 09016 9
52. Magee, J. *Boethius on Signification and Mind.* 1989. ISBN 90 04 09096 7
54. Fortenbaugh, W. W., et al. (eds.) *Theophrastes of Eresos.* Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. 1992. ISBN 90 04 09440 7 *set*
55. Shankman, A. *Aristotle's* De insomniis. A Commentary. ISBN 90 04 09476 8
56. Mansfeld, J. *Heresiography in Context.* Hippolytos' *Elenchos* as a Source for Greek Philosophy. 1992. ISBN 90 04 09616 7
57. O'Brien, D. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique.* 1993. ISBN 90 04 09618 3
58. Baxter, T. M. S. *The Cratylus.* Plato's Critique of Naming. 1992. ISBN 90 04 09597 7
59. Dorandi, T. (Hrsg.) *Theodor Gomperz. Eine Auswahl herkulanischer kleiner Schriften (1864-1909).* 1993. ISBN 90 04 09819 4
60. Filodemo. *Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio* (PHerc. 1018). Edizione, traduzione e commento a cura di T. Dorandi. 1994. ISBN 90 04 09963 8
61. Mansfeld, J. *Prolegomena.* Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text. 1994. ISBN 90 04 10084 9
62. Flannery, S.J., K.L. *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias.* 1995. ISBN 90 04 09998 0
63. Lakmann, M.-L. *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius.* 1995. ISBN 90 04 10096 2
64. Sharples, R.W. *Theophrastus of Eresus.* Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 5. Sources on Biology (Human Physiology, Living Creatures, Botany: Texts 328-435). 1995. ISBN 90 04 10174 8
65. Algra, K. *Concepts of Space in Greek Thought.* 1995. ISBN 90 04 10172 1
66. Simplicius. *Commentaire sur le manuel d'Épictète.* Introduction et édition critique de texte grec par Ilsetraut Hadot. 1995. ISBN 90 04 09772 4
67. Cleary, J.J. *Aristotle and Mathematics.* Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics. 1995. ISBN 90 04 10159 4
68. Tieleman, T. *Galen and Chrysippus on the Soul.* Argument and Refutation in the *De Placitis* Books II-III. 1996. ISBN 90 04 10520 4
69. Haas, F.A.J. de. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter.* Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition. 1997. ISBN 90 04 10446 1
71. Andia, Y. de. *Henosis.* L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. 1996. ISBN 90 04 10656 1
72. Algra, K.A., Horst, P.W. van der, and Runia, D.T. (eds.) *Polyhistor.* Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday. 1996. ISBN 90 04 10417 8
73. Mansfeld, J. and Runia, D. T. *Aëtiana.* The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume 1: The Sources. 1997. ISBN 90 04 10580 8
74. Slomkowski, P. *Aristotle's* Topics. 1997. ISBN 90 04 10757 6
75. Barnes, J. *Logic and the Imperial Stoa.* 1997. ISBN 90 04 10828 9
76. Inwood, B. and Mansfeld, J. (eds.) *Assent and Argument.* Studies in Cicero's *Academic Books.* Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum (Utrecht, August 21-25, 1995). 1997. ISBN 90 04 10914 5
77. Magee, J. (ed., tr. & comm.) *Anicii Manlii Severini Boethii* De divisione liber. Critical Edition, Translation, Prolegomena, and Commentary. 1998. ISBN 90 04 10873 4

78. Olympiodorus. *Commentary on Plato's* Gorgias. Translated with Full Notes by R. Jackson, K. Lycos & H. Tarrant. Introduction by H. Tarrant. 1998. ISBN 90 04 10972 2
79. Sharples, R.W. *Theophrastus of Eresus*. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 3.1. Sources on Physics (Texts 137-223). With Contributions on the Arabic Material by Dimitri Gutas. 1998. ISBN 90 04 11130 1
80. Mansfeld, J. *Prolegomena Mathematica*. From Apollonius of Perga to Late Neo-platonism. With an Appendix on Pappus and the History of Platonism. 1998. ISBN 90 04 11267 7
81. Huby, P. *Theophrastus of Eresus*. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 4. Psychology (Texts 254-327). With Contributions on the Arabic Material by D. Gutas. 1999. ISBN 90 04 11317 7
82. Boter, G. *The* Encheiridion *of Epictetus and Its Three Christian Adaptations.* Transmission and Critical Editions. 1999. ISBN 90 04 11358 4
83. Stone, M.E. and Shirinian, M.E. *Pseudo-Zeno. Anonymous Philosophical Treatise.* Translated with the Collaboration of J. Mansfeld and D.T. Runia. 2000. ISBN 90 04 11524 2
84. Bäck, A.T. *Aristotle's Theory of Predication.* 2000. ISBN 90 04 11719 9
85. Riel, G. Van. *Pleasure and the Good Life.* Plato, Aristotle, and the Neoplatonists. 2000. ISBN 90 04 11797 0
86. Baltussen, H. *Theophrastus against the Presocratics and Plato.* Peripatetic Dialectic in the *De sensibus*. 2000/ ISBN 90 04 11720 2
87. Speca, A. *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic.* 2001. ISBN 90 04 12073 4
88. Luna, C. *Trois Études sur la Tradition des Commentaires Anciens à la Métaphysique d'Aristote.* 2001. ISBN 90 04 120074 2
89. Frede, D. & A. Laks (eds.) *Traditions of Theology.* Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath. 2001. ISBN 90 04 12264 8
90. Berg, R.M. van den. *Proclus' Hymns.* Essays, Translations, Commentary. 2001. ISBN 90 04 12236 2
91. Rijk, L.M. de. *Aristotle – Semantics and Ontology.* 2 volumes.
    Volume I. General Introduction. The Works on Logic. 2002. ISBN 90 04 12324 5
    Volume II. The Metaphysics. Semantics in Aristotle's Strategy of Argument. 2002. ISBN 90 04 12467 5
92. Finamore, J.F. & J.M. Dillon. *Iamblichus* De Anima. Text, Translation, and Commentary. 2002 ISBN 90 04 12510 8
93. Fortenbaugh, W.W., R.W. Sharples, & M.G. Sollenberger. *Theophrastus of Eresus.* On Sweat, on Dizziness and on Fatigue. 2003. ISBN 90 04 12890 5
94. Tieleman, T. *Chrysippus'* On affections. Reconstruction and Interpretation. 2003. ISBN 90 04 12998 7
95. Görler, W. *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*. Herausgegeben von C. Catrein. 2004. ISBN 90 04 13736 X
96. Polito, R. *The Sceptical Road*. Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus. 2004. ISBN 90 04 13742 4
97. Fortenbaugh, W.W. *Theophrastus of Eresus*. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 8. Sources on Rhetoric and Poetics (Texts 666-713). 2005. ISBN 90 04 14247 9
98. Perkams, M. & R.M. Piccione (Hrsg.) *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Akten der Konferenz in Jena am 18.-20. September 2003. 2006. ISBN 90 04 15084 6
99. Schäfer, C. *Philosophy of Dionysius the Areopagite*. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise *On the Divine Names*. 2006. ISBN 90 04 15094 3
100. Delcomminette, S. *Le* Philèbe *de Platon*. Introduction à l'Agathologie Platonicienne. 2006. ISBN 90 04 15026 9